Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1902

Dritter Jahrgang — Heft 3.

Inhalt:

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)
1902.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford,** 27 Broad Street.
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9 E 16th St.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Ausgegeben am 18. August 1902.

Postzeitungs-Preisliste für 1902 No. 8482.

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Dr. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Heinrichstr. 73, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Umfangreichere Abzüge werden mit Umschlag versehen, die Herkunft der übrigen wird mittels Stempels durch die Verlagsbuchhandlung kenntlich gemacht. Eine grössere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Der Herausgeber. *Die Verlagsbuchhandlung.*

Cyprian als Enthusiast.

Von **A. Harnack** in Berlin.

Eine Untersuchung über Cyprian fällt an sich nicht mehr in den Kreis dieser Zeitschrift; aber „Cyprian als Enthusiast" darf sich in ihr doch sehen lassen; denn es ist ein Stück urchristlichen Altertums, das sich hier noch fortsetzt.

Wer von Tertullian zu Cyprian in den geschichtlichen Betrachtungen fortschreitet, glaubt in eine neue kirchengeschichtliche Periode eingetreten zu sein, die von der Tertullian's durch ein Jahrhundert getrennt sein müsse; und doch liegt zwischen beiden eine knappe Generation. Selten bieten in der Geschichte Lehrer und Schüler samt der Zeit, der sie angehören, ein so verschiedenes Bild!

Aber es finden sich doch bei Cyprian einige Züge, in denen er sich als ein Epigone der tertullianischen, ja einer noch früheren Epoche erweist — wunderbar genug bei dem Manne, der den Episkopat nicht nur zum Kerne der Christenheit, sondern auch zur Grundlage der Kirche gemacht hat, und der an Dutzenden von Stellen schreibt wie ein mittelalterlicher Papst. Seine Haltung im Ketzertaufstreit gehört hierher, in noch höherem Masse seine — das Hysteron-Proteron sei gestattet — donatistische Gesinnung (ep. 65. 67). Durch beides hat er seinem grossen Verehrer Augustin und der gesamten nordafrikanischen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts nachträglich die peinlichsten Schwierigkeiten bereitet. Dass er nicht selbst um allen Kredit gekommen ist, verdankt er dem Gedächtnis an seine geschichtliche Grösse, seinem Martyrium und seiner unvergleichlichen Bedeutung als abendländischer kirchlicher Schriftsteller.

In der „Altertümlichkeit", die er im Ketzertaufstreit und gegenüber lasterhaften Bischöfen bewährt hat, ist er durchweg ehrlich: was er hier zum Ausdruck gebracht, war ihm Herzenssache, wenn auch sein Bischofs-

und Kirchenbewusstsein in jenem Streite sehr stark beteiligt gewesen ist. Schwieriger ist es über seinen Enthusiasmus zu urteilen.

Cyprian ein Enthusiast? wer will das glauben! Und doch finden sich enthusiastische Züge bei ihm nicht ganz selten; sie sind auch schon öfters bemerkt, aber m. W. im Zusammenhang und in ihrer Eigenart nicht genügend gewürdigt worden.

1.

Zum erstenmal lernen wir ihn als Visionär, d. h. als solchen, den Gott besonderer Offenbarungen gewürdigt hat, im 11. Brief kennen. Seine Situation war eine besonders ernste. Im Verstecke weilend, muss er für sein Ansehen in der Gemeinde fürchten, die durch die Verfolgung decimiert ist und durch die Heroen, die Confessoren, aufgeregt wird. Kaum zwei Jahre waren seit seiner Bischofsweihe verflossen; eine feste Stellung hatte er sich noch nicht erwerben können — seine Wahl war im Widerspruch zu einem Teile der Presbyter erfolgt —; in Rom war man seiner Flucht wegen von tiefem Misstrauen gegen ihn erfüllt und hatte diesem Misstrauen auch in Karthago Ausdruck gegeben. Nun soll er, der Entflohene, die Schwachen stärken, den Feigen Mut einflössen, den Hochmut der Heroen zügeln, die Einheit der Gemeinde und die Ordnung aufrecht erhalten! In den Briefen 7. 5. 6. 8. 9. 13. 14. 12 [wahrscheinlich in dieser Reihenfolge] hat er dies mit Geschick und Würde gethan, dabei verschiedene Töne anschlagend, von denen er hoffen durfte, dass sie der Gemeinde und den Confessoren zu Herzen gehen werden; aber die Nachrichten, die aus Karthago kamen, waren nicht beruhigend. Er versuchte es nun mit einem sehr ernsten Schreiben: die Verfolgung und Verwüstung der Gemeinde ist durch unsere Sünden hereingebrochen, weil wir den Weg des Herrn verlassen hatten, und nach Verdienst werden wir gerichtet. Unsre Habsucht, unser Hochmut, unsre Zwietracht und Eifersucht sind Schuld. Augenscheinlich dauerten diese groben Missstände auch während der Verfolgung fort. „Doch, welche Schläge, welche Hiebe verdienen wir nicht, da selbst die Bekenner, die doch den anderen das Beispiel guter Sitten geben sollten, die Disciplin nicht beobachten! Da das aufgeblasene und unverschämte Prahlen mit dem öffentlich abgelegten Bekenntnis einige zu frecher Überhebung geführt hat, so kamen nun die Martern — Martern, die nicht mit der Krone endigen, sondern den Bekenner dem natürlichen Tode überliefern."

In den aufgeblasenen, zuchtlosen Bekennern also sieht er den Hauptfeind der Gemeinde und den schlimmsten Gegner. Mit Recht; denn wie sollte er ihm beikommen? Dass sich Gott zu ihnen bekannt, der heilige Geist ihnen das Bekenntnis auf die Lippen gelegt, Christus in ihnen Wohnung genommen hat, konnte er nicht leugnen. Wie ihnen begegnen? Der „geistliche Mensch“ wird von niemandem gerichtet; sie aber waren ohne Zweifel „geistliche“ Menschen. Nur Ermahnen, Bitten, Anflehen war hier am Platze. Aber die Gemeinde musste ihrem Einflusse entzogen werden; freilich auch das war schliesslich nur mit dem Mittel des „Geistes“ möglich; denn ohne denselben waren seine Waffen zu schwach. Dagegen Geist wider Geist — das hatte man schon oft erlebt, ohne daraus die Folgerung zu ziehen, dass zwei „Geister“ sich gegenseitig aufheben, Cyprian fährt daher in seinem Schreiben an seine Gemeinde (c. 3) fort:

„Quod magis *suasit* et *compulit*, ut has ad vos litteras scriberem, scire debetis, *sicut dominus ostendere et revelare dignatur*, dictum esse in *visione*: ‚Petite et impetratis‘, tunc deinde praeceptum plebi adsistenti ut pro quibusdam personis designatis sibi peterent, in petendo autem fuisse dissonas voces et dispares voluntates et vehementer hoc displicuisse illi qui dixerat: ‚Petite et impetratis‘, quod plebis inaequalitas discreparet nec esset fratrum consensio una et simplex et iuncta concordia“. [Cyprian geht nun wieder in die gewöhnliche Rede über, bringt Bibelsprüche, die Einheit betreffend, bei und schliesst den Abschnitt mit den Worten: „non venissent fratribus haec mala — die schweren Foltern statt der Märtyrerkrone oder der Freiheit —, si in unum fraternitas fuisset animata“].

Wer diese Vision erlebt hat, das sagt Cyprian nicht; die Ausleger nehmen hier und bei den gleich zu besprechenden beiden folgenden Visionen als selbstverständlich an, dass Cyprian selbst der Visionär sei[1]; aber die 4. Vision (c. 6) ist so eingeführt, dass man deutlich erkennt, Cyprian stützt sich in der 1. (und in der 2. und 3. Vision) auf eine wunderbare Mitteilung, die andere (in seiner Umgebung) erhalten hatten[2] (vgl. ep. 16, 4). Die Hauptsache bleibt, dass er sich auf die Vision gestützt hat. Diese selbst ist wenig durchsichtig geschildert, geht in eine biblische Admonition unmerklich über und zeigt auch dadurch, dass sie nicht aus

[1] In der deutschen Übersetzung (Kemptener Bibliothek) ist sogar ein „mir“ eingeschoben.

[2] In der 2. Vision heisst es zudem ausdrücklich: „ille qui vidit“; dass sich Cyprian selbst hinter diesen Ausdruck versteckt hat, ist eine grundlose Annahme.

erster Hand mitgeteilt wird. Die Scene ist etwa so zu denken: die Gemeinde ist im Gottesdienst versammelt, voll Sorge um das Geschick ihrer eingekerkerten Brüder; da ergeht eine Stimme: „Bittet, so werdet ihr empfangen"; die Gemeinde wird demgemäss angewiesen, für diese eingekerkerten Brüder Fürbitte zu leisten (vielleicht nicht nur für sie, sondern auch für den im Versteck weilenden Bischof, damit er ihnen zurückgegeben werde: so erklärt sich der dunkle Ausdruck „pro quibusdam personis designatis sibi", am besten); allein kein einmütiges Gebet, sondern verworrene und uneinige Stimmen dringen zu Gott herauf; natürlich kann er nun nicht helfen; denn solche Gebete missfallen ihm. Die Vision ist undeutlich — wo hat sie angefangen, wo endigt sie? wie verhält sich Vision und Interpretation? — aber die Tendenz ist unmissverständlich. Cyprian begnügt sich jedoch nicht mit dieser Mitteilung, die er geradezu als Veranlassung seines Briefs bezeichnet („suasit et compulit"). Er fährt fort (c. 4):

„Nam et illud *ostensum* est quod sederet paterfamilias sedente sibi ad dexteram iuvene, qui iuvenis anxius et cum quadam indignatione subtristis maxillam manu tenens maesto vultu sedebat. alius vero in sinistra parte consistens rete portabat, quod se mittere ut circumstantem populum caperet minabatur. et cum miraretur quid hoc esset ille qui vidit, dictum est ei iuvenem qui ad dexteram sic sederet contristari et dolere quod praecepta sua non observarentur, illum vero in sinistra exultare quod sibi daretur occasio ut a paterfamilias potestatem sumeret saeviendi. hoc prius longe *ostensum* est quam tempestas vastitatis huius oriretur. et videmus impletum quod fuerat ostensum".

Dies ist eine wirkliche Vision — ein einziges klares Bild — oder doch die glücklichste Nachbildung einer solchen. Aber noch mehr, es ist eine klassische Vision; denn sie wiederholt einen Urtypus der geistlichen Anschauung: Gott als Hausvater in der Mitte sitzend, ihm zur Rechten das gute Princip — hier natürlich Christus, in der gewöhnlichen Erscheinungsform als Jüngling — ihm zur Linken der Satan. Diese Vision geht in ihren Ursprüngen weit zurück, weit hinter Hiob, in die grauesten Vorzeiten der Religion. Der trauernde Christus, der das Kinn mit dem Arme stützt (also auch „Bein mit Beine deckt") — man beachte, dass sein Zorn und Unwillen aus Scheu nur leise angedeutet ist —, muss zusehen, wie sein böser Rivale, der mit dem Netz dasteht, von Gott die Gewalt zu wüten empfängt; denn wenn die Menschen die Gebote übertreten, so muss der Teufel sein Recht empfangen. Der Teufel zur Linken Gottes! in einem Zeitalter, in welchem

bereits um dogmatische Kleinigkeiten (Monarchianismus) gestritten wurde, erbaute man sich noch an einem solchen Bilde, oder vielmehr, man sah es noch und zitterte. Dass die Interpretation in der Vision selbst erfolgt, ist etwas ganz gewöhnliches; der angelus interpres ist in der Regel zur Stelle. — Wiederum ist die Tendenz, in der Cyprian die Vision gebraucht hat, ganz unmissverständlich. Dass die Vision schon vor längerer Zeit sich ereignet hat, erhöht ihm ihre Bedeutung; denn sie hat sich erfüllt: der Teufel fängt die Menschen und wütet in der Gemeinde. Es folgen nun im Briefe sehr eindringliche Ermahnungen zum Gebet, eingeleitet durch einen dritten Hinweis auf ausserordentliche göttliche Anweisungen (c. 5):

„Oremus instanter et adsiduis precibus ingemescamus. nam *et hoc nobis non olim per visionem exprobratum est* sciatis, quod dormitemus in precibus nec vigilanter oremus". Hier handelt es sich um Vorwürfe, die Gott in der Vision erhoben hat; aber auch diesmal ist noch nicht Cyprian selbst der Empfänger; denn also fährt er (c. 6) fort:

„Denique ad minimum famulum suum et in delictis licet plurimis constitutum et dignatione eius indignum tamen *ille* pro sua circa nos bonitate *mandare dignatus est.* ‚dic illi', inquit, ‚securus sit, quia pax ventura est, sed quod interim morula est, supersunt adhuc aliqui qui probentur'. sed et de victu parco et sobrio potu *divinis dignationibus admonemur*".

Also nun erst führt Cyprian eine ihm selbst gewordene göttliche Mitteilung ins Feld. Dass ihn, den entflohenen Bischof, Gott einer solchen gewürdigt hat, musste den Lesern auffallend sein[1]. Cyprian durfte daher nur im Tone tiefster Bescheidenheit von ihr sprechen. Doch sind solche Äusserungen der Selbstwegwerfung schon längst bei Predigern üblich gewesen; man vgl. die Briefe des Ignatius (περίψημα ὑμῶν) und die Homilie, die unter dem Namen „2. Clemensbrief" citiert wird (c. 18; καὶ γὰρ αὐτὸς πανθαμαρτωλὸς ὢν καὶ μήπω φεύγων τὸν πειρασμόν, ἀλλ' ἔτι ὢν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου). Die Vision ist so zu denken, dass Gott einem Engel — er ist der mit „dic" Angeredete — die Botschaft an Cyprian überträgt (vgl. den „Hirten"). Die Botschaft ist eine doppelte: der Friede kommt bald; aber noch müssen etliche erprobt werden — eine kluge Mitteilung, bei der die Thatsache, dass überhaupt etwas mitgeteilt wird, die Hauptsache ist. — Die göttlichen Admonitionen gegen Völlerei scheinen nicht an Cyprian, sondern an andere ergangen zu sein.

---

[1] Doch hoffte Cyprian schon ep. 7 auf göttliche Anweisungen.

2.

Der Brief hat trotz des Aufgebots der stärksten Mittel seinen Zweck nicht erreicht. Die Auflösung der Gemeinde[1] machte Fortschritte, und leichtfertige und ehrgeizige Confessoren untergruben durch ihre Friedensbriefe alle Zucht und Ordnung in der Gemeinde. Die drei Briefe 15—17 treten diesem Treiben mit neuem Nachdruck entgegen. Daher werden auch wieder Visionen aufgeboten, und zwar, wie im 11. Brief, Visionen anderer und eine solche, die Cyprian selbst zu Teil geworden ist (ep. 16, 4):

„Castigare nos itaque divina censura nec noctibus desinit nec diebus. *praeter nocturnas visiones per dies quoque impletur apud nos spiritu sancto puerorum innocens aetas, quae in ecstasi videt oculis et audit et loquitur ea quibus nos dominus monere et instruere dignatur.* et audietis omnia quando me ad vos reducem fecerit *dominus, qui ut secederem iussit*".

Das Bild, welches wir hier von der Stimmung der Umgebung Cyprian's im Versteck[2] erhalten, ist sehr instruktiv. Dieser kluge, energische und herrschsüchtige Mann ist von Visionären und Ekstatikern umgeben. Nicht nur Nachts ereignen sich die Visionen, sondern auch am Tage, und ergriffen von der Ekstase werden vor allem die halbwüchsigen Knaben[3], die sich um Cyprian befinden. (Es sind vielleicht dieselben, deren Visionen er im 11. Brief erzählt hat; denn zwischen beiden Briefen liegt nur eine kurze Zeit). Der Ausbruch dieser visionären Erscheinungen kann nicht ohne Einwirkung, jedenfalls nicht ohne Zulassung, Cyprians selbst erfolgt sein; denn er beherrschte seine Umgebung. So sehr war er also trotz seines Klerikalismus ein Christ alten Schlages[4]. Aber ein doppeltes ist hier noch wichtig: erstlich, diesmal berichtet er nicht die Visionen selbst; er verschiebt vielmehr die Mitteilung bis auf seine Rückkehr; vielleicht soll darin eine Art Strafe liegen. Zweitens, er sagt diesmal mit dürren Worten, dass er auf einen göttlichen Befehl hin sein Bisthum ver-

[1] Erschütternd ist in dieser Hinsicht der Schlusssatz des 14. Briefes nach Karthago: „Fraternitatem si qua vobiscum est multum a me salutate".

[2] Wo dieses Versteck zu suchen ist, ist unbekannt.

[3] Der Ausdruck „innocens aetas" stammt aus Tertull., de bapt.

[4] In den römischen Schreiben, die sich in der cyprianischen Sammlung befinden, fehlt das visionäre Element ganz. Die relative Nüchternheit selbst der römischen Confessoren tritt in dem Brief 31 (c. 2) an Cyprian charakteristisch hervor: „Ex tuis litteris vidimus gloriosos illos martyrum triumphos et oculis nostris *quodammodo* caelum illos petentes prosecuti sumus et inter angelos .... constitutos *quasi* contemplati sumus. sed et dominum apud patrem suum testimonium illis promissum perhibentem auribus nostris *quodammodo* sensimus". Auch von Novatian wird niemals etwas Ekstatisches berichtet.

lassen habe und ins Versteck gegangen sei. Dies zu behaupten hat er bisher nicht gewagt und hat auch die Behauptung niemals wiederholt[1]. Sie wirkt eben in ihrer Isolierung recht peinlich: wäre er sich wirklich bewusst gewesen, lediglich einem göttlichen Befehl gefolgt zu sein, so müsste der Ton seiner Briefe anders lauten als er lautet.

3.

Als Cyprian nicht mehr länger zögern durfte, in seine Gemeinde zurückzukehren, obgleich die Verhältnisse sich immer ungünstiger für ihn gestaltet hatten, beschloss er zuvor den Clerus mit Männern seines Vertrauens durch eigene Wahl zu besetzen. Das war ein kühnes Unternehmen, ja dem Herkommen gegenüber ein Gewaltstreich; aber er musste ihn riskieren. Die Wahl des Saturus und Optatus kündigt er dem Clerus einfach an (weil sie, wie er behauptet, schon früher zu diesen Ämtern designiert worden sein), die aber des Celerinus (ep. 39, 1) und Numidicus (ep. 40, 1) motiviert er unter Berufung auf göttliche Kundgebungen[2]. In bezug auf ersteren schreibt er nach Karthago:

„Celerinum fratrem nostrum ... clero nostro *non humana suffragatione sed divina dignatione* (coniunximus). qui cum consentire dubitaret, *ecclesiae ipsius admonitu et hortatu in visione per noctem* compulsus est ne negaret. nobis suadentibus cui plus licuit [scil. deus] et coegit". In bezug auf letzteren:

„*Admonitos* nos et *instructos* sciatis *dignatione divina*, ut Numidicus presbyter adscribatur presbyterorum Carthaginiensium numero etc.".

Man kann hier eine Steigerung beobachten. Die ersten beiden kündigt Cyprian einfach der Gemeinde an, weil er durch ihre Wahl nur eine frühere Designation verwirkliche; die Einsetzung des Celerinus wird durch eine Vision nachträglich von Gott bestätigt — Celerinus hat die Offenbarung gehabt —; die Einsetzung des Numidicus wird auf direkte göttliche Anweisung zurückgeführt.

---

[1] In dem Brief an die Römer (ep. 20, 1) schreibt er: „Sicut domini mandata instruunt, orto statim turbationis impetu primo, cum me clamore violento frequenter populus flagitasset, non tam meam salutem quam quietem fratrum publicam cogitans interim secessi, ne per inverecundam praesentiam nostram seditio quae coeperat plus provocaretur". Das lautet anders; die „domini mandata" können nicht Spezialoffenbarungen sein (es würde wohl in diesem Fall der Singular stehen), sondern evangelische Sprüche. „Inverecunda praesentia nostra" ist übrigens in diesem Fall ein recht dunkler Ausdruck.

[2] Schon ep. 33, 2 hat er seinen Entschluss, gehorsame Gefallene milde zu behandeln auf Eingebung Gottes zurückgeführt, „qui dignatus est ostendere quid eiusmodi et tales servi de eius bonitate mereantur."

Die Vision des Celerinus zeigt, dass dieser Confessor im Hirten des Hermas lebte; wie diesem, so ist auch ihm die Kirche im Traum erschienen[1]. In welcher Weise Gott aber den Befehl gegeben hat, den Numidicus zu wählen, und wem, das verschweigt Cyprian. Die Gemeinde soll sich mit der blossen Thatsache begnügen[2].

4.

Cyprian war längst wieder in seine Gemeinde zurückgekehrt, hatte sie gesammelt, befestigt und das Schisma so gut wie beseitigt[3], da kam ihm plötzlich noch ein empfindlicher Angriff (im Jahre 253/54). Ein Confessor, übrigens Laie, namens Florentius, erhob gegen ihn den schlimmsten Verdacht: nicht nur masslosen Hochmut warf er ihm brieflich vor und dass er es sei, der die Gemeinde gespalten habe, sondern auch grobe, ja widernatürliche Unzucht[4]. Cyprian hat ihm im 66. Brief geantwortet[5]; ob er sich von den Vorwürfen zu reinigen vermocht hat, das braucht uns hier nicht zu kümmern. Die Ausführungen überzeugen nicht ganz, jedoch der Schlusssatz: „habes tu litteras meas et ego tuas; in die iudicii ante tribunal Christi utrumque recitabitur" zeigt ein gutes Gewissen; aber lehrreich in dem uns interessierenden Zusammen-

---

[1] Mit Celerinus zusammen wird Aurelius (ep. 39, 4) dem Clerus beigefügt. Auch von ihm heisst es, er sei „*divina dignatione* promotus"; wie dies aber näher zu denken ist, darüber hat Cyprian geschwiegen.

[2] Dass auch die karthaginiensische Gegenpartei (unter der Führung der Confessoren und einiger Presbyter) sich auf göttliche Offenbarung zu berufen hat, ist an sich wahrscheinlich oder vielmehr selbstverständlich, da ja, was der Confessor in religiösen Angelegenheiten thut, an und für sich als Anordnung Christi angeschaut wurde. Da Cyprian dies in thesi nicht in Abrede stellen konnte und wollte, so schwieg er über dies Machtmittel seiner Gegner; aber die Warnungen im 43. Brief (c. 5) vor Pseudopropheten ist beachtenswert. Cyprian citiert Jerem 23, 16f.: „Nolite audire sermones *pseudoprophetarum*, quoniam *visiones cordis eorum frustrantur eos*. locuntur, sed non ab ore domini. dicunt eis qui abiciunt verbum domini: pax erit vobis". Das war deutlich genug. Dann folgt das nicht minder anzügliche Citat Deut 13, 5: „et *propheta* ille aut *somnium somnians* ille, qui locutus est, ut errare te faceret a domino deo tuo".

[3] Auch dabei hat die Berufung auf Visionen nicht gefehlt. In dem Beschluss der karthaginiensischen Synode vom J. 252 wird die Wiederaufnahmen der Gefallenen (ep. 57, 5) motiviert (1) durch die Formel „spiritu suggerente", (2) durch die andre „*domino per visiones multas et manifestas admonente*". Auch heisst es (l. c.) „*divinitus frequenter nobis ostensum est*", dass die herankommende neue Verfolgung schlimmer sein werde, als die decianische. Also der gesamte afrikanische Episcopat beruft sich auf Visionen!

[4] Ep 66, 1: „tam infanda tam turpia tam etiam gentilibus execranda"; c. 1: „incestus"; c. 7: „incesta, impia, nefanda"; c. 9: „domino et Christo eius *puro atque immaculato ore* sacrificia et in perscutione pariter et in pace indesinenter offero".

[5] Der Charakter des Angreifers als Confessor legte dem Cyprian grosse Reserve auf.

hang ist es, wie sich Cyprian für die Stellung des Bischofs, den niemand zu kritisieren habe ausser Gott[1], auf eine göttliche Offenbarung beruft (c. 10):

„Memini quid iam mihi sit *ostensum*, immo quid sit servo obsequenti et timenti *de dominica et divina auctoritate praeceptum*; qui inter cetera quae *ostendere et revelare dignatus est* et hoc addidit: ‚Itaque qui Christo non credit sacerdotem facienti postea credere incipiet sacerdotem vindicanti'. quamquam sciam *somnia* ridicula et *visiones* ineptas quibusdam videri, sed utique illis qui malunt contra sacerdotes credere quam sacerdoti. sed nihil mirum, quando de Joseph fratres sui dixerunt: ‚ecce somniator ille venit, nunc ergo venite, occidamus illum', et somniator postea quod somniaverat consecutus sit et occisores et venditores confusi sint, ut qui verbis prius non credidissent factis postmodum crederent".

Diese Ausführung ist in mehr als einer Hinsicht interessant: erstlich, die Offenbarung, auf die sich Cyprian beruft, ist ihm selbst geschenkt worden, daher auch hier wieder, wie oben sub 1 (Schluss), der Ausdruck der Bescheidenheit; zweitens, sie ist nicht ad hoc geschehen, sondern Cyprian erinnert sich eines früheren Vorgangs; drittens, das was er mitteilt, ist nur der Schluss dessen, was er als Offenbarung erlebt hat; viertens, es war keine blosse Schauung, sondern ein Befehl de dominica et divina auctoritate; fünftens, derselbe bezog sich auf die Würde des bischöflichen Amtes, war in ganz bestimmte Worte gefasst und drohte mit der Rache Christi wider den, der die Einsetzung des Bischofs, durch Christus in Zweifel zieht. Schon Ignatius hat, 140 Jahre vor Cyprian, den Geist verkündigen hören (ad Philad. 7): „Thut nichts ohne den Bischof" (τὸ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγον τάδε „χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε"); etwas ähnliches will auch Cyprian als Abschluss einer umfassenderen, von ihm leider nicht mitgeteilten, Offenbarung gehört haben; nur enthielten die Worte eine furchtbare Drohung gegen die Verächter des Bischofs. Episkopalismus und Enthusiasmus haben sich in Cyprian enge verbunden, der erstere ist bekanntlich in den Jahren 251—54 kräftig gewachsen, der letztere aber hat nicht abgenommen. Die beiden grossen Kräfte — die grössten, über die die Religion verfügt — liegen verbunden in Cyprian's Hand: die Gewalt des Amtes und die Gewalt des „Geistes". Wer kann diesen verbündeten Mächten widerstehen; sie müssen jeden Ungehorsam bändigen! Der Versuch aber, sie beide in dem Bischof zu vereinigen, den Cyprian gemacht hat, hat wenige oder keine Nachfolger in der Kirche gefunden. Alles hat seine

[1] Das widerspricht freilich seinen eigenen Ausführungen ep. 65 und 67.

Grenzen, und dieses Unternehmen, die Gewalten zu potenzieren, schien unglaubwürdig und liess sich nicht durchführen. Cyprian spricht in diesem Briefe neben der Sprache des unverantwortlichen Bischofs die Sprache des Visionärs, der zu Christus ein Privatverhältnis besitzt und in seinen Entschlüssen direkt von „seinem Herrn" geleitet wird (c. 9: „prius *dominum meum*[1] consulam an tibi pacem dari et te ad communicationem ecclesiae suae admitti *sua ostensione et ad monitione permittat*")[2]; allein er selbst muss bereits klagen, „somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri". Er behauptet zwar, so urteilten nur die, welche dem Bischof widerspenstig seien; aber es liegt auf der Hand, dass die Gemeinden auf die Dauer Bischöfe mit der „Amtsgnade", wie sie Cyprian in Anspruch nahm, nicht zu ertragen vermochten, wenn sie zugleich Propheten sein wollten d. h. lebendige göttliche Orakel. Dieser Zustand konnte erst eintreten, nachdem ein Bischof an die Spitze aller getreten und die Indifferenz zugleich so gross geworden war, dass man sich in der Sphäre der religio publica alles gefallen liess — also im 19. Jahrhundert. Cyprian ist durch seine Verbindung von Episkopalismus und Enthusiasmus sozusagen der erste Papst gewesen, und es hat lange gedauert, bis er einen Nachfolger erhalten hat[3].

„Somnia ridicula, visiones ineptas" — dieses Urteil karthaginiensischer Christen bezeichnet eine grosse Wendung! Im Kampf mit dem Montanismus war man soweit noch nicht gegangen; man hatte die montanistischen Träume und Visionen nicht für lächerlich und absurd, sondern für diabolisch erklärt. Damit erkannte man sie noch immer als überirdisch an; erst die Lächerlichkeit tötet, und Christen in Karthago fingen an zu lachen.

5.

In Afrika war die Praxis, das Abendmahl mit Brod und Wasser zu feiern, ziemlich verbreitet und von langer Zeit her eingewurzelt. Be-

---

[1] Diese pietistische Sprache des Confessors oder Visionärs hatte Cyprian bislang niemals geführt.

[2] In der Aufzählung seiner Rechtstitel als Bischof dem Cornelius von Rom gegenüber hat sich Cyprian (ep. 59, 6) nicht auf seine Visionen berufen; das ist bemerkenswert.

[3] Dass sich die Synoden als berufene Organe des h. Geistes fühlten, ist eine Erscheinung für sich und steht unter einer anderen Voraussetzung (musste auch andere, relativ erträglichere Folgen haben) als die persönliche Inspiration des Bischofs. Act. 15 bietet den verhängnisvollen Vers, auf den die Inspiration der Synoden von Anfang an begründet worden ist.

deutende Bischöfe, wie Cäcilius von Biltha, verteidigten dieselbe; man berief sich auf die Tradition und die Opportunität und hatte auch einen Schriftbeweis zur Hand. Cyprian nahm schweren Anstoss an dieser Praxis; aber er empfand die Schwierigkeit einzugreifen sehr lebhaft — Bischöfe belehren zu wollen war ein gefahrvolles Unternehmen, aus dem leicht ein Schisma entspringen konnte. Endlich entschloss er sich zu einem öffentlichen Schritt in Form eines überaus sorgfältig überlegten und ausgeführten Schreibens (ep. 63), dem weitere Schreiben nachfolgen sollten (s. ep. 63, 17). Vortreffliche Gründe standen ihm zu Gebote; aber augenscheinlich misstraute er ihrer durchschlagenden Kraft; darum berief er sich auch hier auf eine ihm zu Teil gewordene Special-anweisung Gottes. Gleich im Eingang des Briefs lesen wir (c. 1):

„Non hoc putes, frater carissime, nos nostra et humana conscribere aut ultronea voluntate hoc nobis audaciter adsumere, cum mediocritatem nostram semper humili et vercunda moderatione teneamus. *sed quando aliquid deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est domino servus fidelis obtemperet*, excusatus apud omnes quod nihil sibi adroganter adsumat, qui offensam domini timere compellitur, nisi faciat quod iubetur“[1].

Wie ihm Gott in diesem Fall die Inspiration und den Befehl hat zu Teil werden lassen, sagt er nicht; aber durch den Recurs auf einen solchen war er gegen den Vorwurf des Hochmuts bez. die Anklage, den massgebenden Oberbischof spielen zu wollen, gedeckt. Wer mag hier an die Inspiration Cyprians, d. h. an seinen Glauben an sie, glauben? Dass er aber ein starkes Pflichtgefühl mit Inspiration verwechselt hat, damit kann man ihn nicht entschuldigen. Augenscheinlich will er die Meinung erregen, Gott habe ihm in einer ganz bestimmten Weise durch eine Offenbarung den Auftrag gegeben, seiner Landeskirche mitzuteilen, das Abendmahl dürfe nicht länger mehr mit Brod und Wasser gefeiert werden.

6.

Ob Cyprian auch in dem Ketzertaufstreit sich auf eine Special-offenbarung berufen hat, kann trotz ep. 73, 13 zweifelhaft erscheinen; denn die Worte, die er der Berufung auf eine irrtümliche Tradition entgegensetzt: „post *inspirationem* et *revelationem* factam, qui in eo quod erraverat perseverat prudens et sciens, sine venia ignorantiae peccat“,

[1] Man vgl. dazu den Schluss des Briefs (c. 19), man müsse das, was in früherer Zeit irrtümlich geschehen war, *domino monente* nun corrigieren.

brauchen nicht notwendig speziell auf den Ketzertaufstreit bezogen zu werden, sondern können generell gemeint sein. Sehr bemerkenswert aber ist, dass Cyprian am Schluss des Briefs, von seinem Büchlein „de bono patientiae" sprechend, sagt, dass er dasselbe *„permittente domino et inspirante"* verfasst habe. Cyprian nimmt also für dieses Schriftwerk Autorisierung und Inspiration in Anspruch und erweist sich auch hierin als ein Christ, der einen sehr alten, aber schon obsolet gewordenen Anspruch fortsetzt: die alte Überzeugung, dass jede erbauliche christliche Darlegung inspiriert sei, war seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nicht nur erschüttert, sondern untergraben und fast verschwunden. In der Folgezeit aber ist es sehr wichtig geworden, dass Cyprian selbst Inspiration für eine seiner erbaulichen Schriften ausdrücklich in Anspruch genommen hat; denn aus diesem Ausspruch folgte, dass man im Abendland die cyprianischen Schriften ganz nahe an die heiligen Bücher herangerückt hat. Man vgl. wie sich bereits zu Lebzeiten Cyprian's die numidischen Confessoren über jene Schriften ausgedrückt haben (ep. 77, 1), und andere numidische Confessoren sprechen gleichzeitig (ep. 78, 2) in ihrem Brief an Cyprian von der *„prophetia* quam litteris tuis *spiritu sancto plenus* spopondisti."

7.

Abgesehen von einer Stelle erinnere ich mich nicht, dass Cyprian in seinen Tractaten Visionen anführt und sie verwertet. Die einzige Stelle ist aber wertvoll, sie findet sich de mortalitate 19. 20. Erstlich erzählt hier Cyprian sehr ausführlich eine Vision, die ein Bischof auf dem Totenbett gehabt hat; zweitens spricht er selbst von häufigen Offenbarungen Gottes, die ihm selbst geschenkt worden sind:

„Cum quidam de collegis et consacerdotibus nostris infirmitate defessus et de adpropinquante morte sollicitus commeatum [Aufschub] sibi precaretur, adstitit deprecanti et iam paene morienti iuvenis honore et maiestate venerabilis, statu celsus et clarus aspectu et quem adstantem sibi vix possit humanus aspectus oculis carnalibus intueri, nisi quod talem videre iam poterat de saeculo recessurus. atque ille non sine quadam animi et vocis indignatione infremuit et dixit: *‚Pati timetis, exire non vultis, quid faciam vobis?'* *increpantis* vox et *monentis,* qui de persecutione sollicitus, de arcessitione securus non consentit ad praesens desiderium sed consulit in futurum". Cyprian bemerkt nun, dass diese Vision dem Sterbenden nicht um seinetwillen zu Teil geworden sei —

er war ja schon im Verscheiden, — sondern unsretwegen: „audivit, ut diceret; audivit non sibi ille sed nobis". Dann fährt er fort:

„Nobis quoque ipsis minimis et extremis *quotiens revelatum* est, *quam freqenter atque manifeste de dei dignatione praeceptum est*, ut contestarer adsidue, ut publice praedicarem fratres nostros non esse lugendos arcessitione dominica de saeculo liberatos, cum sciamus non amitti sed praemitti, recedentes praecedere, ut proficiscentes ut navigantes solent desiderari eos debere, non plangi, nec accipiendas esse hic atras vestes, quando illi ibi indumenta alba iam sumpserint, occasionem dandam non esse gentilibus, ut nos merito ac iure reprehendant, quod quos vivere apud deum dicimus ut extinctos et perditos lugeamus etc.".

Die Vision anlangend, so beachte man (cf. ep. 11), dass Christus auch hier als der grosse, herrliche junge Mann erscheint; er zürnt wie in ep. 11, und zwar ist der Unwille hier stärker ausgedrückt als dort. Zu den Worten: „vix possit humanus aspectus etc." vgl. Apoc. Petr. 6: οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι u. ä. St.; aber der Blick des Sterbenden kann und darf schon sehen, was der noch ganz im Leben stehende nicht zu schauen vermag. Das Wort des Jünglings ist kraftvoll und prägt sich dem Gedächtnis tief ein. Wie erschütternd musste es wirken, als es der Sterbende erzählte und es nun weiter berichtet wurde! Es ist wie ein Nachhall aus älterer Zeit; zu dem „pati timetis" vgl. den Spruch des Parakleten bei Tertullian (de fuga 9; cf. de anima 55): „Nolite in lectulis nec in absorsibus et febribus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis". Seitdem ist die weltförmige Entwickelung fortgeschritten; die Christen sind nicht nur Martyriums-, sondern auch Todesscheu geworden. Neben dem Ernst liegt ein Hauch von Naivetät in dem Wort des Herrn: „Quid faciam vobis?" Es sind seine Erlösten; in die Hölle kann er sie nicht schicken; er will sie zu sich holen, aber sie fürchten sich zu leiden und sie wollen das Leben nicht verlassen! Beachtenswert ist es auch, dass ein Bischof hier der Visionär ist; Cyprian ist also nicht der einzige Bischof gewesen, der damals Visionen in Afrika empfangen hat.

Dass ihm häufige Offenbarungen geschenkt worden sind — und zwar zu einem und demselben Zweck wiederholte —, sagt Cyprian nur hier. Wie sich dieselben vollzogen haben, hat er leider verschwiegen. Der Ausdruck äusserster Bescheidenheit („nobis minimis et extremis") fehlt auch hier nicht, ebensowenig der terminus „dignatio". Die Offenbarungen hatten den Zweck, auf Cyprian's Predigten einzuwirken; öffentlich sollte er gegen das Einreissen der heidnischen Sitte vorgehen, die

Verstorbenen zu beklagen. Vermissen darf sie der Christ — mir scheint das schon eine gewisse Concession —; aber freuen soll er sich ihrer Reise. Wie stark müssen in dieser Gemeinde angesichts des Todes die Gefühle der Natur wiederum die Oberherrschaft erlangt haben über die religiöse Stimmung, wenn Cyprian es als einen speciellen göttlichen Auftrag mitteilt, man solle die Trauer und Trauerfeierlichkeiten in Bezug auf die Todten als unchristlich verbannen!

8.

Pontius, der Biograph Cyprian's, behauptet, wie Cyprian selbst (s. o.), dass die Flucht in der decianischen Verfolgung auf directen göttlichen Befehl erfolgt sei (Vita 7: „domino latebram tunc iubente", cf. c. 8: „secessum vere fuisse divinum"). Ausserdem erzählt er ausführlich eine „visitatio dei", welche Cyprian in seinem letzten Exil erlebt, und die der Bischof ihm und andern in seiner Umgebung berichtet habe. Es handelt sich um einen Traum, der nach den Worten Cyprians von Pontius wiedergegeben wird (c. 12).

„Apperuit mihi", inquit, „nondum somni quiete sopito iuvenis ultra modum hominis enormis, qui cum me quasi ad praetorium duceret, videbar mihi tribunalis sedentis proconsulis admoneri etc". Die Fortsetzung ist nicht besonders interessant und mag nachgelesen werden; aber der ganze Vorgang bestätigt den Spott, der von einigen in der karthaginiensischen Gemeinde geäussert worden ist (s. o.); „Sehet den Träumer". Dass Jesus wiederum als junger Mann von ausserordentlicher Grösse erscheint, ist zu beachten.

Wie über Cyprian's „Enthusiasmus" zu urteilen ist, überlasse ich dem Leser; aber ich darf ihn wohl davor warnen, den Bischof für einen „heuchlerischen Pfaffen" zu erklären und unter dieses Urteil alles zu subsummieren. Gewiss hat es hier eine Linie gegeben, von welcher an der Enthusiasmus verschwand und die Politik eintrat; aber wo diese lag, hat Cyprian schwerlich selbst gewusst. Er hatte, wie das in der Antike üblich, heilige Träume; sie kamen öfters gerade dann, wenn er sie brauchte, und das übrige gab sich fast von selbst und noch einiges dazu.

Zum Schlusse stehe hier die Terminologie zusammen: das gewöhnliche waren bei Cyprian und anderen „visiones in noctibus" d. h. Träume (so werden sie geradezu bezeichnet); Visionen am Tage werden

als Ekstasen bezeichnet und sind augenscheinlich selten gewesen. Ekstatiker sahen und hörten nicht nur, sondern sprachen auch wirklich; in den nächtlichen Visionen spricht der Träumende nicht, bez. glaubt nur zu sprechen.

Gott wirkt in der Traumvision; er begnadigt (dignare, dignatio) mit ihr; sein Wirken wird als ostendere und revelare beschrieben; seine Absichten dabei sind mannigfaltige (instruere, suadere, mandare, praecipere, compellere, monere, admonere, hortari, exprobrare, castigare). Wehe, wer sich ihm dann widersetzt; mit demütigem Sinn muss man die Offenbarung empfangen und als servus obsequens et timens (servus fidelis) ihr gehorchen.

Die Offenbarung (die auch als inspiratio bezeichnet werden kann) wird gewöhnlich geschaut (visio im strengen Sinn), aber manchmal auch geschaut und gehört, bez. nur gehört. Dabei bleiben kurze Mitteilungen und Anweisungen im Gedächtnis haften. Wie die Offenbarungen zu denken sind, wo lediglich Befehle erteilt werden, bleibt dunkel.

Ein angelus interpres erscheint hin und her in den Offenbarungen, auch die Kirche (beides, jedenfalls das zweite, nach Hermas).

Wer auf Grund der ihm gewordenen Offenbarungen spricht, spricht als Prophet und bringt eine prophetia; auch ganze Bücher können und dürfen jetzt noch als von Gott inspiriert angesehen werden; freilich giebt es auch Pseudopropheten und visiones cordis, die abzulehnen sind.

Ausdrückliche Befragungen der Gottheit scheinen nicht stattgefunden zu haben; doch hat sich Cyprian einmal zu der Aussage fortreissen lassen, er müsse erst „seinen Herrn“ befragen, ob er dies und dies thun dürfe. — Eine ekstatische Epidemie wird in dem Briefwechsel nur einmal erwähnt; die decianische Verfolgung war damals auf dem Höhepunkt; die Ekstatiker waren „pueri“.

[Abgeschlossen am 17. Juli 1902.]

Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lucas.

Von **Fred. C. Conybeare** in Oxford.

Der Kommentar Ephräms zu dem Diatessaron Tatians existiert bekanntlich nur in armenischer Übersetzung. Die Bibliothek des Mechitharistenklosters auf S. Lazzaro bei Venedig bewahrt zwei vortreffliche Handschriften dieses Kommentares, beide 1195 geschrieben, die eine im Kloster Halpad im Kaukasus, die andere in Cilicien, diese von der Hand des gelehrten Erzbischofs Nerses. Beide Handschriften können nicht aus demselben Archetypus geflossen sein, da sie gleichzeitig an zwei weit auseinander liegenden Orten geschrieben sind. Wo sie daher übereinstimmen, bietet ihre Übereinstimmung die Gewähr für den ursprünglichen Wortlaut. Dass der armenische Übersetzer noch im 5. Jahrh. gelebt hat, hat Aucher nachgewiesen, dessen lateinische Übersetzung von Georg Moesinger 1876 herausgegeben wurde.

Am Schlusse des Kommentares sind in den beiden Handschriften (p. 279 sqq. Moes.) mit einer neuen Überschrift, die sich nur im Codex Nersetis findet, mehrere Gebete angefügt, ferner p. 285—288 drei aus dem Syrischen übersetzte Fragmente von denen die beiden letzten unter der Überschrift „von demselben Ephräm“ die Jahre nach der Auferstehung und die ältesten Sekten in der Kirche behandeln. Das erste Fragment, von der Reihenfolge und Abfassung der Evangelien, ist wohl das wichtigste und es ist zu verwundern, dass es noch nicht die Aufmerksamkeit der Theologen auf sich gezogen hat. Ich füge hier eine Übersetzung bei, die genauer als die Auchers ist. Es lautet:

1. Sed quod non aequiparant nec consentiunt invicem verba apostolorum, <ista ratio est> quia non simul scripserunt illi evangelium. Non enim acceperunt illi mandatum, sicut Moyses tabulis, sed sicuti propheta <dicit>: Dabo eis pactum foederis, non sicut illud, sed legem meam dabo in mente eorum, et in corde eorum scribam illam (Heb 8, 10).

31. 7. 1902.

2. Atque occasiones provocarunt illos et scripserunt.

3. Mathaeus hebraice scripsit illud, et postea versum est in graecum.

4. Marcus autem Shmavonem (*sc.* Simon) secutus est, cum profecti essent urbem Romam, eo ut fieret memoratio perfecta, ne forte ob longum tempus oblivisceretur, persuaserunt ei, et scripsit quodcunque mente exceperat.

5. Lucas autem initium fecit a baptismo Ioannis, sicut[1] primum de carnalitate eius locutus est et de regno quod a Davide, et deinde quidem ab Abrahamo incepit.

6. Venit Iohannes, et reperit, quo tempore (? *lege* quia)[2] verba eorum qui scripserant genealogiam eius, opinionem excitabant, eum hominem, fuisse; scripsit et ipse, eum non fuisse hominem, ab initio autem fuisse verbum.

7. Mathaeus hebraice scripsit evangelium.

8. Marcus Romana lingua ex Shmavone in urbe Roma.

9. Lucas graece.

10. Johannes scripsit illud graece Antiochiae, nam permansit in terra usque ad tempus Traiani.

Es empfiehlt sich, auch den armenischen Text von § 2—6 nach dem Codex des Nerses hier beizufügen, dessen Lesarten ich der Güte meines Freundes P. Cherubin Scherak auf S. Lazzaro verdanke. Die Abweichungen des Codex von Halpad, der der venetianischen Ausgabe von 1836 zu Grunde liegt, notiere ich am Fusse.

2 Սակայն[3] պատճառք կոչեցին զնոսա և գրեցին։ 3 Մատթէոս հեբրայեցերէն գրեաց զնա, և ապա՛, փոխեցաւ ՚ի յոյն անգր։ 4 Իսկ Մարկոս որ զհետ երթեալ էր Շմաւոնին, իբրև չոգան ՚ի Հռովմ քաղաք՝ զի եղիցի յիշելն կատարեալ[4], մի՛[5] գուցէ ընդ երկար[6] ժամանակաւն մոռասցի նա. հաւանեցուցին զնա, և գրեա՛ց որ ինչ հասու եղև։ 5 Իսկ Ղուկաս, սկի՛զըն արար ՚ի մկրտութենէն[7] Յովաննու, իբրու մի վասն մարմնապխութեան[8] նորա ասաց, և վասն արքայութեան նորա որ ՚ի

[1] De verborum quae sequuntur ambiguitate, et lectionum varietate vide quae infra scripsi.

[2] Puto Syrum quemdam ὅτε pro ὅτι legisse. Confer verba Clementis infra laudati p. 197, 33: Ἰωάννην . . . συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ κ. τ. λ.

3 սակայն] եւ *et* cod. Halp.

4 զի եղիցին յիշել ՚ի կատարել *ut memores essent perficiendi* cod. Halp.

5 մի] եթէ *ut* cod. Halp.

6 ընդ երկրաւն et om. ժամանակաւն *tempus* cod. Halp.

7 ի մկր. անտի cod Halp. 8 մարմնաւորութեան cod. Halp.

Դաւթայ, զի միւսն[1] *ևս յԱբրահամէ սկսաւ։* 6 *Եկն Յովհաննէս և եգիտ*[2] *յորժամ կարծիս ցուցանէին բանքն այնոցիկ որք գրեցին զազգատոհմն նորա, եթէ մարդ է նա, գրեաց ինքն*[3]*, եթէ ոչ է մարդ, այլ 'ի սկզբանն էր նա բան։*

Zunächst ist § 5 genauer zu betrachten. Es ist zweifellos, dass die Lesart *a baptismo Ioannis* ursprünglich ist. Denn die Lesart *մկրտութենէ* „Taufe“ kann unmöglich aus der anderen *ծննդենէ* „Geburt“ entstanden sein, weder durch eine Nachlässigkeit des Schreibers, noch aus Emendation. Denn in den Worten *Lucas initium fecit a baptismo Ioannis* stimmen beide Hss. überein; nur der Schluss des Satzes ist verschieden. Das Folgende ist schwierig, weil die Lesarten differieren und die Bedeutung der Worte zweifelhaft ist. Es steht im

Cod Halpad:	Cod. Nersetis:
մարմնաւորութեան = Körperlichkeit. Fleischlichkeit, Fleischwerdung.	*մարմնապիսութեան* = Körperhaftigkeit, Fleischartigkeit (nicht Fleischwerdung).
և միւս ևս „und ferner“ oder „und ein anderer“.	*զի միւսն ևս* „weil danach“ oder „weil ein anderer“.

Dazu kommt, dass die Worte *մի* und *միւս* mehrdeutig sind. Meist bedeuten sie, wenn sie einander folgen „der eine — der andere“ oder „einerseits — andererseits“ ὁ μέν — ὁ δέ oder τὸ μὲν — τὸ δέ. Daher werden sie häufig in disjunctiven Sätzen angewendet. Man kann aber *մի* hier auch als Negation fassen = μή, wodurch denn die Verbindung mit *միւս* wegfiele. Andererseits kann *միւս ևս* oder *միւսն ևս* „auch, ferner, anderseits“ bedeuten, wenn es keinem *մի* entspricht.

Moesinger übersetzt: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit; nam hic de incarnatione loquutus est et de regno eius ex David, dum alter ab Abrahamo incepit. Diese Übersetzung geht der Schwierigkeit aus dem Wege und wird dem Texte nicht gerecht. Denn wie hat Lc, wenn er mit der Taufe des Johannes, also mit c. 3 anfing, von der Fleischwerdung und dem Reiche Davids gehandelt? Die Worte de incarnatione etc. lassen sich aber auch wohl nicht auf den Stammbaum beziehen, wo (abgesehen von D) eine Erwähnung des David fehlt. Man wird also diese Erklärung verwerfen müssen; denn sie lässt den Autor das Gegenteil von dem sagen, was er meint.

Ich glaube vielmehr, dass Ephraem den Unterschied des Einganges der beiden Evangelien, des Mt und Lc hervorheben wollte. Zunächst

---

1 *զի միւսն*] *և միւս* 2 post *եգիտ* add. *ջի* cod. Halp.
3 ante *ինքն* add. *եւ* cod. Halp.

betont er, dass Lc mit der Taufe des Johannes begonnen habe; darauf bemerkt er, dass Mt zum Eingang die Fleischwerdung Christi und die Nachfolge Davids habe hervorheben wollen, und dass er darum die Genealogie mit Abraham angefangen habe. Die Worte *de carnalitate* . . *de regno ex David* . . . *ab Abrahamo incepit* lauten wie eine kurze Inhaltsangabe von Mt 1, 1. 2. Eine Nebeneinanderstellung mag das zeigen.

Ephraem:	Mt 1, 1. 2.
Sicuti primum de carnalitate eius et de regno quod a Davide locutus est et deinde quidem ab Abrahamo incepit.	Βίβλος γένεσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαυείδ, υἱοῦ Ἀβραάμ κτλ.

Ähnlich hat Ephraem § 6 den Anfang von Joh verwertet. Daher vermute ich, dass nach *sicuti* entweder *Matthaeus* ausgefallen ist, oder dass eine Ellipse vorliegt. Man kann noch an eine andere Erklärung denken, dass man *մի* in der Bedeutung „der erste" (näml. der genannten Evangelisten) fasst. Das müsste allerdings *առաջին* heissen; doch kommt in den älteren Schriften auch *մի* zuweilen in dieser Bedeutung vor[1].

Die Lesart des Codex Nersetis *զի միւսն* (statt *և միւս*) kann ich nicht erklären, wenn sie nicht ursprünglich ist. Ist sie dies, so fällt damit die Übersetzung Moesingers, der die Worte auf Lc allein bezieht. Denn nach ihr würde der Satz lauten: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit; nam hic de incarnatione eius loquutus est de regno ex David, *quoniam* alter ab Abrahamo incepit. Dass Ephraem, oder von wem die argumenta herrühren, so widerspruchsvoll nicht geschrieben haben kann, liegt auf der Hand. Wenn man der LA des Codex Nersetis folgt und *զի* liest, so ist zu übersetzen: Sicuti primum (oder primus) de carnalitate etc. . . . locutus est (sc. Mt), quoniam deinde quidem (oder etiam) ab Abrahamo incepit. Fasst man *մի* als Negativpartikel und behält *զի* bei, so müsste übersetzt werden: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit, adeo ut nihil de carnalitate et de regno eius ex Davide locutus sit. Quippe alter etiam ab Abrahamo incepit. Man kann dagegen einwenden, dass dann *մի* gegen die Grammatik mit dem Indikativ *ասաց* verbunden wäre. Dass das falsch ist, gebe ich zu; aber man braucht nur den Conjunctiv *ասասցէ* oder das Futurum *ասիցէ* zu ändern, und der Satz ist in Ordnung. Dann entspräche Griechisch ὥστε μὴ εἰπεῖν (oder εἶπεν) περὶ τοῦ σαρκοποιηθῆναι κτλ.

Beide Erklärungen stehen zur Wahl. Vielleicht ist die Dunkelheit

---

[1] Act 12, 10 πρώτην φυλακήν: *ըստ մի պահ*; Mc 16, 9 πρώτη σαββάτου = *միաշաբաթուն*.

des Satzes schon durch die syrische Vorlage verschuldet. Soviel aber scheint mir sicher, dass Ephraem am Schlusse des Diatessaron Tatians eine sehr alte Notiz gefunden hat, die als die Quelle der Bemerkungen über die Reihenfolge der Evangelien gelten kann, und die Euseb (die Stellen s. a. Ende) aus Papias und Clemens Alexandrinus ausgeschrieben hat. Dass die Notiz alt ist, beweist ihre Übereinstimmung mit Papias und das Fehlen der späteren legendenhaften Zuthaten. Zugleich aber bestätigt sie die scharfsinnigen Vermutungen über den Ursprung von Lc 1 und 2, die in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten geäussert worden sind. Mit Papias stimmt die Notiz über Mt, dass das erste Evangelium eine Übersetzung aus dem Hebräischen sei, angefertigt von unbekannten Leuten. Bei Mc fehlt die jüngere Legende, dass dies Evangelium noch zu Lebzeiten des Petrus entstanden und von ihm gebilligt worden sei. Bei Johannes haben wir hier m. W. das einzige Zeugnis dafür, dass es in Antiochien geschrieben sei. Von dem ephesinischen Ursprung weiss das argumentum nichts.

Endlich wird durch die Notiz über Lc die Vermutung neuerer Gelehrter vortrefflich bestätigt, wonach Lc 1, 5 bis 2, 52 als späterer Einschub anzusehen sind. Denn so einleuchtend diese Vermutung auch war, so liess sie sich doch nicht beweisen. Hier haben wir ein Zeugnis, das auch ein Licht auf das Evangelium Marcions fallen lässt. Dass Marcion Lc vielfach verstümmelt hat, ist bekannt. Wenn er aber auf 1, 4 sofort 3, 1 folgen lässt, so hat er einfach die ursprüngliche Form des Evangeliums bewahrt.

Zum Schlusse stelle ich noch die Zeugnisse Eusebs zusammen. Eine Vergleichung zeigt, wie weit sich die Übereinstimmung mit den Argumenten Ephräms erstreckt.

cf. §§ 1 u. 6. Euseb. III, 24, 13 f.: οἷς καὶ ἐπιστήσαντι, οὐκέτι ἂν δόξει διαφωνεῖν ἀλλήλοις τὰ εὐαγγέλια, τῷ τὸ μὲν κατὰ Ἰωάννην τὰ πρῶτα τῶν τοῦ Χριστοῦ πράξεων περιέχειν, τὰ δὲ λοιπὰ τὴν ἐπὶ τέλει τοῦ χρόνου αὐτῷ γεγενημένην ἱστορίαν· εἰκότως δ' οὖν τὴν μὲν τῆς σαρκὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενεαλογίαν, ἅτε Ματθαίῳ καὶ Λουκᾷ προγραφεῖσαν, ἀποσιωπῆσαι τὸν Ἰωάννην, τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι, 5 ὡς ἂν αὐτῷ πρὸς τοῦ θείου πνεύματος οἷα κρείττονι παραπεφυλαγμένης. Ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου γραφῆς εἰρήσθω. Καὶ τῆς κατὰ Μάρκον δὲ ἡ γενομένη αἰτία ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν δεδήλωται.

cf. §§ 4 u. 8. Euseb. II, 15, 1 f.: περὶ τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου .... τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ 10 εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μὴ δὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου Κατὰ 15

Μάρκου εὐαγγελίου γραφῆς.... Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας.

cf. § 4. Euseb. III, 39, 5 (Papias): καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε. Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενομένος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν-
20 τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν Κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί
25 τι ἐν αὐτοῖς. Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου.

cf. §§ 3 u. 7. Euseb. III, 39, 16: περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται (sc. v. Papias) Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

cf. 4 u. 6. Euseb. VI, 14, 5—7: Αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις (d. h.
30 den Hypotyposen) περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· Προγεγράφθαι τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας. Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον,
35 ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον, μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον, προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνέυματι θεοφορηθέντα, πνευμα-
40 τικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Τοσαῦτα ὁ Κλήμης·

[Abgeschlossen am 25. Juli 1902.]

Die Pilatus-Acten.

Von Th. **Mommsen** in Berlin.

Jede Untersuchung über die sogenannten Pilatusacten wird erschwert durch die völlige Unsicherheit ihrer Abfassungszeit. Ein derartiges Apokryphon wird bereits von Justinus und Tertullianus erwähnt, und wenn deren sehr flüchtige Angaben auf die uns vorliegenden Texte nicht recht passen, so ist es doch andererseits sehr fraglich, ob diese von E. v. Dobschütz in seiner Abhandlung über diese Acten (im letzten Heft dieser Zeitschrift S. 89ff.) mit Recht als nacheusebisch bezeichnet werden. Die ohne allzu tiefgreifende Abweichungen in vier Sprachen (griechisch, lateinisch, koptisch und armenisch) und zum Teil in sehr alten Handschriften uns überlieferten Acten scheinen doch zum alten Bestande der christlichen Litteratur zu gehören und mögen zwischen dem zweiten und dem fünften Jahrhundert wohl mehrfach überarbeitet worden sein, sind aber schwerlich unter Beseitigung der älteren neugeschaffen worden. Allerdings hat nach dem in drei Sprachen überlieferten, also sicher auch recht alten Prolog[1] Ananias (oder Aeneas) προτίκτωρ ἀπὸ ἐπάρχων, also *protector ex praefecto*[2] und Rechtsgelehrter[3] um das Jahr 440[4] diese Acten

[1] Die zweite Fassung der Pilatusacten (Tischendorf², p. 287ff.) hat den Prolog nicht, erwähnt aber in der Vorrede den Aeneas.

[2] Das griechische ἀπὸ ist Übersetzung des lateinischen *ex* und wird in der Titulatur dieser Zeit gebraucht zur Bezeichnung sowohl des niedergelegten wie des bloss titularen Amtes (vgl. meine Ausführung Eph. epigr. 5, p. 129); so nennt sich Tribonianus in dem Publikationspatent der justinianischen Digesten c. 9 als gewesener *quaestor sacri palatii* und titularer Consul lateinisch *ex quaestore et ex consule*, griechisch ἀπὸ κυαιστόρων τῶν ἡμετέρων βασιλείων καὶ ὑπάτων. Die Griechen setzen in dieser Phrase, abweichend von den Lateinern, gewöhnlich den Plural. Da der *praefectus* militärisch höher steht als der *protector*, so wird ἀπὸ ἐπάρχων (ebenso Malalas p. 286) zu beziehen sein auf titulare Rangerhöhung des *protector* bei der Verabschiedung (vgl. Eph. ep. a. a. O., p. 137).

[3] Νομομάθης wird in der Glosse 2 p. 94 Götz gleichgesetzt mit *iuris peritus*.

[4] Dieses Jahr kommt den verwirrten Angaben am nächsten. Im griechischen Text heisst es τῆς βασιλείας τοῦ δεσπότου ἡμῶν Φλαβίου Θεοδοσίου ἔτους ἑπτακαιδεκάτου καὶ Φλαβίου Οὐαλεντινιανοῦ τὸ ἕκτον, ἐν ἰνδικτίωνι θ', im lateinischen *regnantibus . . . Theodosio anno XVII sui consulatus et quinto Valentiniani, indictione*

aus dem hebräischen Original der Evangelien zusammengestellt. Aber so wenig man dem Schreiber die Benutzung eines hebräischen Urevangeliums glauben wird, ebenso wenig wird daraus geschlossen werden dürfen, dass er diese Pilatusacten neu abgefasst hat; es war dem Schwindler wohl nur zu thun um bessere Beglaubigung des Schriftstücks durch die Ἑβραικὰ γράμματα. Meines Erachtens liegen keine Indicien vor für nacheusebische Entstehung dieser Acten und wenn auch eingeräumt werden muss, dass sachlich wie sprachlich jede Einzelheit in Frage gestellt werden kann als interpoliert,[1] dürften dieselben dennoch fundamental dieselben sein, die schon dem Justinus vorgelegen haben. Dass die Vorrede späteren Ursprungs ist, geht aus ihr selbst deutlich genug hervor und mag für diese die Zeitangabe im wesentlichem zutreffen.

Dass Jesus von dem jüdischen Volksgericht nach den für dieses massgebenden Normen verurteilt worden ist und der die römische Oberhoheit über diese Landschaft verwaltende Procurator Pontius Pilatus lediglich auf Grund des von der Reichsgewalt bei den abhängigen Gemeinden damals in Anspruch genommenen Bestätigungsrechtes der Capitalsentenzen[2] in den Process eingegriffen hat, darf als ausgemacht gelten.[3] Dass er dieses Recht nicht ausübte, ohne sich über die Schuldfrage selbständig orientiert zu haben, versteht sich von selbst. Dass nach erfolgter Bestätigung des jüdischen Todesurteils dessen Execution der römischen Behörde oblag und in römischer Form vollzogen ward, wie denn das Gleiche mit den zugleich hingerichteten Räubern geschah, mag auch auf ein durch die Unzuverlässigkeit und Grausamkeit der Communaljustiz hervorgerufenes allgemeines Reichsgesetz zurückgehen und kann gerade in dem Judenstaat am wenigsten befremden; die

---

nona. Die neunte Indictio führt auf 425/6 oder 440/1, das siebzehnte Regierungsjahr Theodosius II. auf 424, sein siebzehntes Consulat auf 439, Valentinians fünftes Regierungsjahr auf 429, sein sechstes auf 430, sein fünftes Consulat auf 440, sein sechstes auf 443.

[1] In den Pilatusacten, die Eusebius las (h. e. 1, 9), wird der Process Christi in das 4. Consulat des Tiberius gesetzt, also 21 n. Chr., das 7. oder 8. seiner Regierung; die uns vorliegenden setzen dafür je nach den verschiedenen Versionen das 15., 18. oder 19. Regierungsjahr des Kaisers in Übereinstimmung mit den später gangbaren Datierungen. Diese Acten sind wohl die in christenfeindlichem Sinne verfassten, welche unter Maximinius als Schulbuch eingeführt wurden (Eusebius h. e. 9, 5. 7); da aber jene Jahresangabe auf älteren Ursprung führt, so werden, was auch an sich glaublich ist, die maximinischen Pilatusacten eine ältere christliche Recension interpoliert haben.

[2] Man kann damit zusammenstellen, dass Augustus den Clientelfürsten die Capitaljustiz über die Prinzen ihrer Häuser nahm (Josephus bell. 1, 27, 1 = 536. 537 Niese; ant. 16, 11, 1 = 356. 357. 17, 5, 8 = 144. 17, 7, 1 = 182). Bekannt genug sind die fürstlichen Familienschlächtereien, die eine solche Massregel begreiflich machen.

[3] Mein röm. Strafrecht S. 240.

römische Regierung mochte wohl es zulassen, dass das jüdische Gericht nach Landesrecht Todesurteile fällte, aber das landübliche Lynchverfahren[1] konnte sie nicht dulden. — Der bei Marcus kaum getrübte Bericht über den Process Jesu ist in den späteren Evangelien, vielleicht infolge der dem römischen Regiment keineswegs feindlichen Gesinnung ihrer Schreiber, mehr und mehr zum Nachteil der Juden verschoben worden, welche auf die Hinrichtung drängen und denen der Procurator nur mit halbem Herzen ihren Willen thut. — In unseren Pilatusacten, welche sicher zu einer Zeit entstanden sind, in der es eine legale nationaljüdische Capitalgerichtsbarkeit nicht mehr gab, wird die moralische Verantwortung für das Verfahren zwar auch wesentlich den Juden zugeschoben, aber der römische Statthalter erscheint hier, wie Dobschütz richtig ausführt, nicht als die bestätigende, sondern als die richtende Behörde.

Es lag somit nahe in diesen Acten die freilich unhistorische, aber doch schematisch correcte Darstellung eines vor einem römischen Statthalter geführten Capitalprocesses zu erblicken; und Dobschütz hat in der angeführten Abhandlung dies durchzuführen versucht. Bei dem grossen Mangel an derartigen einigermassen ausführlichen Documenten würde ein solcher Nachweis in hohem Grade erwünscht sein. Leider aber muss gegen die Aufstellungen des befreundeten Theologen der Jurist Protest einlegen.

Gewiss mit Recht legt Dobschütz seinen Aufstellungen die strengen Formen des Accusationsverfahrens zu Grunde. Freilich wäre gegen einen des römischen Bürgerrechts entbehrenden Juden aus niedrigem Stande thatsächlich diese Form schwerlich zur Anwendung gekommen; aber die vorher bezeichnete Umsetzung des historischen Thatbestandes forderte notwendig die rechtlich keineswegs ausgeschlossene[2] Zugrundelegung des Vollverfahrens, schon weil es dem Verfasser sicher als Blasphemie erschienen wäre, den Heiland im Bagatellprocess verurteilen zu lassen. So will auch der Verfasser der Pilatusacten verstanden sein; er erwähnt mehrfach das βῆμα. Aber die Formen der Pilatusacten stimmen mit den Accusationsnormen keineswegs, und am wenigsten da, wo sie am positivsten auftreten.

Der Verfasser denkt sich den Process öffentlich geführt, wie dies dem Wesen der römischen Rechtspflege entspricht; der Umstand

---

[1] Josephus ant. 16, 10, 5 = 320 Niese. 16, 11, 2 = 365 N. 16, 11, 7 = 374 N.
[2] Strafrecht S. 349.

spielt bei der ganzen Verhandlung eine hervorragende Rolle[1] und greift vielfach in die Verhandlungen ein. Dazu stimmt es, dass der Procurator, wie schon bemerkt ward, auf dem βῆμα, dem Tribunal sitzt: ἀξιοῦμεν τὸ σὸν μέγεθος, sagen die jüdischen Ankläger, ὥστε αὐτὸν παραστῆναι τῷ βήματί σοῦ καὶ ἀκουσθῆναι. Aber als dann Jesus während der Verhandlung entfernt werden soll, sagt Pilatus zu dem Diener: ἔκβαλε αὐτὸν ἔξω τοῦ πραιτωρίου. Nun aber stehen das βῆμα und das πραιτώριον mit einander im Widerspruch. Das Tribunal kann nur aufgeschlagen werden unter freiem Himmel oder in einem dem Publicum zugänglichen bedeckten Raum; das Prätorium aber ist ein geschlossenes Gebäude, in welchem die Wohn- und Amtsräume des Statthalters, die Stabswache, das militärische Gefängnis sich befinden. Das Tribunal befindet sich wohl neben, aber nicht innerhalb des Prätoriums[2] und das Publicum hat zu diesem, dem *auditorium* oder *secretarium* keinen Zutritt. Diese Verkehrung der Dinge, welche zeigt, dass dem Schreiber die einfachsten Verhältnisse nicht anschaulich waren, ist dadurch verursacht, dass die Evangelien sowohl das βῆμα nennen als das πραιτώριον; hier aber sind beide correct aus einander gehalten und verhandelt Pilatus mit Jesus persönlich im Prätorium, dagegen in amtlicher Eigenschaft öffentlich und sitzend auf dem βῆμα.[3] — Noch unwissender zeigt der Schreiber sich in der nachher (c. 9) folgenden Erwähnung des Velum: ἐκέλευσεν ὁ Πιλᾶτος τὸν βῆλον ἑλκυσθῆναι ἐπὶ (fehlt in andern Handschriften) τοῦ βήματος οὗ ἐκαθέζετο oder im lateinischen Text *iussit Pilatus velum solvi.* Bei nicht öffentlicher Verhandlung ist der Saal durch das Velum

---

[1] Vgl. besonders c. 2. 8.

[2] Schrift de castrametatione c. 11; Marquardt Staatsverwaltung 2², 412.

[3] Marcus 15, 16: οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν εἴσω τὴν αὐλήν, ὅ ἐστι πραιτώριον. Joh 18, 33: εἰσῆλθεν οὖν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλᾶτος, wo er Jesus anredet; dann 19, 13: ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. — Das Gleiche gilt von allen massgebenden Märtyreracten, den lugdunensischen bei Eusebius, den Acten der Perpetua, des Polycarp, des Pionius; bei allen diesen Processen sitzt der Magistrat auf dem erhöhten Tribunal und das Publicum steht um dasselbe zu ebener Erde. Am deutlichsten tritt die Situation hervor in den Acten der Perpetua c. 6: *rapti sumus ut audiremur et pervenimus ad forum: rumor statim per vicinas fori partes cucurrit et factus est populus immensus: ascendimus in catastam* (εἰς τὸ βῆμα der griechische Text)... *apparuit pater ilico et extraxit me de gradu.* Noch Cassiodor (var. 6, 23, 3 vgl. 6, 3, 2) schreibt correct: *praetoria tua officia replent, militum turba custodit; considis geniatum* (= *honoratum*) *tribunal, sed tot testes pateris, quot te agmina circumstare cognoscis.* Die im Secretarium geführten Prozesse dürften sachlich zusammenfallen mit den Verhandlungen *de plano*; unter den Christenprozessen gehören dahin der gegen die Scillitaner geführte und derjenige gegen den Bischof Cyprianus, worin dieser zur Verbannung verurteilt wird. Capitalurteile gegen Personen der höheren Stände sind wohl nicht leicht in dieser Weise gefällt worden.

geschlossen; soll dieselbe öffentlich werden, so wird das Velum entfernt und dem Publicum der Eintritt gestattet.[1] Davon hat der Schreiber eine trübe Kunde gehabt; aber das Wegziehen des Velum vom Tribunal oder wie man sonst die verwirrten Worte auslegen will, ist eine Absurdität.

Ähnlich verhält sich dieser Schreiber hinsichtlich der Gerichtsdienerschaft. Gemäss der strengen römischen Scheidung des militärischen und des jurisdictionellen Imperiums ist von dem Gerichtswesen der Soldat als solcher ausgeschlossen und sind die dabei thätigen Subalternen von Rechtswegen Civilisten. Es hängt dies damit zusammen, dass in früherer Zeit das rechte Gericht nur in der von dem militärischen Commando freien Stadt Rom stattfinden konnte und kam dem entsprechend ins Schwanken bei der Einrichtung der Statthalterschaften, deren Träger alle entweder militärisches Imperium oder doch Officiersrang und Commando hatten. Dadurch wird der bürgerliche Charakter der Rechtspflege wohl alteriert, aber nicht aufgehoben. Die mangelhafte Beschaffenheit der bürgerlichen Strafjustiz, sowohl was die Untersuchungshaft wie auch was die Execution des Capitalurteils anlangt, hat dazu geführt, dass in den Processen vor den Statthaltern an die Stelle der Einsperrung im Kerker in weitem Umfang die verhältnismässig erträgliche Haft im Prätorium getreten ist und dass die Hinrichtungen wohl früh und durchgängig den Soldaten überwiesen wurden. Auch sonst aber konnte selbstverständlich dem Statthalter nicht verwehrt werden bei Gerichtssitzungen nach Ermessen seine Mannschaften zu verwenden. Aber eine Schilderung, wie die Pilatusacten sie geben, wonach der Gerichtsverhandlung die *signiferi*, wie es scheint als Ehrenwache des Vorsitzenden, mit ihren Feldzeichen beiwohnen, ist allem römischen Gerichtsgebrauch zuwider, um so mehr, als eben diese Leute für Verwendung bei den Verhandlungen so ungeeignet wie möglich sind und sie offenbar nur auftreten, damit die Kaiserbilder an den Feldzeichen bei dem Eintritt Jesu vor ihm sich verneigen.[2] — Man kann auch diesen Zug nur bezeichnen als nicht bloss erfunden, sondern erfunden ohne alle Kenntnis der wirklichen Gebräuche.

Die römische Accusation beginnt nicht mit der Ladung des Beklagten, wie Dobschütz meint, sondern mit der einseitigen Einreichung der Klage bei

---

[1] *patente velo*: vita Alexandri 4; *levatis velis*: Cod. Theodosianus 13, 9, 6. Mein Strafrecht S. 362.

[2] Wenn, wie Dobschütz S. 96 angiebt, in christlichen Miniaturen der Statthalter auch als Richter durch Standarten markiert wird, so beweist dies nichts für deren derartige effective und ständige Verwendung.

dem Gericht unter bestimmter Bezeichnung der Verbrechenskategorie und deren Protokollierung, der *inscriptio*, worauf dann das Gericht zur Erledigung der Sache einen Termin festsetzt, von welchem der Beklagte in Kenntnis gesetzt wird. Nach unseren Acten aber begeben sich zehn angesehene Juden 'und die übrigen' zu dem Statthalter und tragen die Denunziation gegen Jesus wegen der Sabbatschändung und seines sonstigen Verhaltens ihm vor. Der Statthalter verhandelt darüber mit ihnen und lässt dann den Beschuldigten durch seinen *cursor* holen, wobei die Denunzianten darüber ungehalten sind, dass er nicht den *praeco* geschickt hat. — So etwa mochten späterhin unwissende Christen sich den Hergang vorstellen; aber es ist das gerade Gegenteil der gesetzlichen Accusationsformen. Von der Klageeingabe und deren Protokollierung, von der so wichtigen Präcisierung des Delicts weiss unser νομομάθης nichts. Der Versuch von Dobschütz, jene zehn Denunzianten 'und die übrigen' mit dem Hauptankläger und dessen mitprotokollierten Subscriptoren zusammenzustellen, ist wenig überlegt. Die Ladung zu einem bestimmten Termin mit dem Holenlassen des Beschuldigten auszugleichen ist vollends unmöglich.[1] In welcher Form nach römischer Ordnung dem Beklagten die magistratische Ladung insinuiert ward, ist nicht überliefert; aber es kann dies nur durch einen magistratischen Apparitor geschehen sein.[2] Dass als solcher hier der Praeco genannt wird, ist widersinnig, da es hierbei nichts öffentlich abzurufen gab[3] und für solche Sendungen der Gerichtsherr zunächst sich des Viators zu bedienen hatte;[4] allem Anschein nach hat der unverständige Verfasser zur Unzeit gedacht an den Aufruf des Beklagten im Termin.[5] Die Bemerkung der Denunzianten, dass Pilatus schicklicher einen *praeco* gesandt haben würde als einen *cursor*, erklärt sich daraus, dass der *cursor* bis in sehr späte Zeit lediglich Privatdiener[6] ist und die Ladung des Beschuldigten durch den Bedienten

---

1 Wenn Dobschütz meine brieflichen Einwendungen gegen diese Annahme damit beseitigt glaubt, dass 'vorangehende Ladung zwar nirgends angedeutet werde, sich aber von selbst ergebe,' so scheint mir eine solche mit den Acten selbst schlechterdings unvereinbar.

2 Strafrecht S. 325. 397.

3 Anders liegt die Sache, als der Proconsul, nachdem Polycarpus sich als Christen bekannt hat, den κῆρυξ anweist ἐν μέσῳ τῷ σταδίῳ dreimal abzukündigen: Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι (ep. Smyrn. c. 12). Auch in dem Prozess nach der Verurteilung der scillitanischen Christen wird das Urteil vom *praeco* öffentlich verkündet.

4 Staatsrecht I, 360.

5 Leo cod. Iust. 3, 12, 9, 1; St. R. 13, 364; Strafrecht S. 385.

6 Das zeigen sowohl die in den Wörterbüchern aufgeführten Belegstellen wie insbesondere die Inschriften C. I. L. VI, 241. 8800. 8801. 9310. 9317. Es sind durchgängig

des Beamten eine mildere Form ist als die durch einen Gerichtsdiener oder einen Soldaten.[1]

Nach Jesus Erscheinen im Gerichtssaal und der Wundergeschichte der sich vor ihm senkenden römischen Standarten folgt nun ein gewisses Surrogat des Zeugenverhörs.[2] Zwar von den Anklägern werden keine Zeugen beigebracht; aber für den Angeschuldigten treten teils zum Beweise seiner ehelichen Geburt aus dem Umstand zwölf Juden vor, welche den Sponsalien (ὅρμαστρα oder ἅρμαστρα) von Joseph und Maria beigewohnt haben, teils melden sich eine Anzahl der von Jesus wunderthätig Geheilten. Diese Aussagen werden in völlig desultorischer Weise vorgetragen unter stetigen Zwischenreden des Gerichtsherrn; sie machen den schärfsten Gegensatz zu den regulären Advocatenplaidoyers der Accusation mit folgendem Kreuzverhör der Parteien. Gewiss ist diese formale Ordnung späterhin, namentlich durch stärkeres Eingreifen des Magistrats, modificiert worden; hier aber ist von derselben auch keine Spur zu erkennen. Es sind lediglich Ausreden, wenn Dobschütz sagt, der Verfasser sei kein Freund der Rhetorik gewesen und habe die Verhandlung möglichst belebt darstellen wollen; wenn formale Ungeheuerlichkeiten, wie die Frage des Zeugen an den Gerichtsherrn (c. 5), entschuldigt werden als Umdrehung der eigentlich auch nicht zulässigen Frage des Gerichtsherrn an den Zeugen; wenn das Hineinreden des Vorsitzenden in die Aussagen der Zeugen aufgefasst wird als 'Abhaltung eines concilium (!) mit denselben', was nach jeder Seite hin den römischen Ordnungen widerstreitet.

Es schliessen die Acten, nachdem der Verfasser wiederholentlich den Pilatus hat erklären lassen, dass er an dem Angeklagten keine Schuld finde, mit dessen Verurteilung. Dass dabei das *velum* erwähnt

---

Unfreie oder Freigelassene. Unter den Apparitoren erscheint die *schola cursorum* erst unter den Kaisern Leo und Justinian (cod. Iust. 1, 27. 1, 32. 12, 60, 10) sowie bei den Ostgothen (Marini papiri p. 174. 205. 335. 374).

[1] Für das letztere Verfahren hat Dobschütz selbst S. 95 aus den dem Chrysostomus beigelegten Predigten einen interessanten Beleg beigebracht. Einen anderen giebt die Ladung des verbannten Bischofs Cyprianus.

[2] Einer Frau wird von den Denunzianten erwidert (c. 7): νόμον (gemeint ist das jüdische Gesetz) ἔχομεν γυναῖκα εἰς μαρτυρίαν μὴ ὑπάγειν. Der Eid, den sie schwören (c. 2), ist der gewöhnliche Zeugeneid; er wird abgelehnt aus dem bekannten religiösen Bedenken. Dass diese Ablehnung keine weitere Folge hat, hat Analogien genug in diesem gedankenlosen Schriftstück. Keineswegs lassen sich diese 'Verhandlungen als Laudationen fassen'; nicht bloss die Wunderthaten, sondern auch die uneheliche Geburt, ja die Herbeiführung des bethlehemitischen Kindermordes erscheinen dem Verfasser dieser Acten als Begründungen für die Capitalanklage. Noch weniger darf man in jenen zwölf Führern des Denunzianten das dem Magistrat assistierende Consilium erkennen.

wird, bezeichnet Dobschütz als starkes Hervortreten des Formalen und richtig ist es, dass dies fast die einzige wirklich an römische Ordnungen erinnernde Stelle ist, auch die spätere Sitte, nach Verhandlung des Processes im geschlossenen Raum die Urteilsverkündigung mit geöffnetem Velum vorzunehmen, hier dem Schreiber im Sinn gelegen haben mag; aber in wie durchaus verwirrter Weise dabei verfahren ist, wurde bereits auseinandergesetzt. Im übrigen erkennt auch Dobschütz an, dass das Urteil, im späteren römischen Strafprocess der am festesten geordnete Bestandteil, der formell notwendigen auch in den Märtyreracten nicht selten vorkommenden Merkmale der Schriftlichkeit und der Verlesung unter Gebrauch der lateinischen Sprache, in den Pilatusacten (c. 9) baar ist.

Auf die weiteren Modalitäten des Berichts, dessen Zusammensetzung aus Evangelienreminiscenzen und eigenen Zuthaten, kommt es nicht an, da es sich hier allein handelt um das Verhältnis der Erzählung zu den Accusationsformalien. Von der Behauptung, dass die Pilatusacten den Process Christi nach den Formen der römischen Accusation darstellen, bleibt, wie man sieht, nichts übrig. Selbst wenn man, wie Dobschütz will, den Process des 4. Jahrhunderts zu Grunde legt, sind die Normen der Inscription und der Urteilsfällung damals keineswegs fundamental verändert und Proceduren wie jenes Zeugenverhör schlechterdings ausgeschlossen. Die Pilatusacten sind vielleicht ihrer Grundlage nach recht alt[1], rühren aber her von einem Verfasser, der vom römischen Recht gar nichts verstand und dessen juristische Unwissenheit vor allem da hervortritt, wo er Rechtsausdrücke wie *praetortum*, *praeco*, *velum* in den Mund nimmt, während er überdies an Albernheit seines Gleichen sucht.

[1] Dafür möchte, ausser dem Datum der Passsion (S. 199, A. 1), noch sprechen, dass der ursprüngliche Schreiber (schwerlich der letzte Redacteur) das Verhältniss des *cursor* zu den Apparitoren richtig gefasst hat.

[Abgeschlossen am 22. Juli 1902.]

Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr.

Von Axel Andersen
ehem. Gymnasiallehrer in Christiania, Norwegen.

IV.

Die ignatianischen Briefe[1].

Das Gemeindemahl wird in den ignatianischen Briefen durch zwei Wörter bezeichnet: ἀγάπη, Liebesmahl (vgl. Judae 12), und das umfassendere εὐχαριςτία. Bei diesem Mahle wird „das eine Brot" gebrochen, und „der eine Kelch" getrunken, und in Anbetracht der nahen Verwandtschaft, welche die Auffassung des Ignatius mit der des Paulus bezüglich „der Gemeinde" zeigt, darf man wohl schliessen, dass Ignatius das δεῖπνον κυριακόν des Paulus gekannt hat. — Es fragt sich aber, ob er auch das Abendmahl kenne. —

Es giebt nun fürs erste in der Theologie des Ignatius überhaupt keinen Platz für das Abendmahl, — für τὸν ἄρτον, ὅς ἐςτιν φάρμακον ἀθαναςίας. Ignatius kennt nur ein ἕνα ἄρτον κλᾶν, ὅ ἐςτιν φάρμακον ἀθαναςίας.

Unsterblichkeit und ewiges Leben hängt nach ihm davon ab, dass man in Jesus Christus erfunden werde: μόνον ἐν Χριςτῷ Ἰηςοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν, Eph 11. — ἕνωςιν εὔχομαι ςαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰηςοῦ Χριςτοῦ, τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν, Magn 1. — Ἰηςοῦς Χριςτός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, Eph 3. — Χριςτὸς Ἰηςοῦς, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν, Trall 9. — Ἰηςοῦς Χριςτός, τὸ ἀληθινὸν ζῆν, Sm 4.

In Jesus Christus befindet sich aber nur, wer dem Bischof folgt und Glied ist der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs: ὅςοι γὰρ θεοῦ εἰςὶν καὶ Ἰηςοῦ Χριςτοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπιςκόπου εἰςίν,

[1] Vgl. o. S. 115 ff.

Phil 3. — Nur diese Versammlung ist eine „zuverlässige“ Versammlung: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ, Sm 8. — An der muss man Teil nehmen, um aufzuerstehen: συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, Sm 7. — Wer aber ausserhalb „des Altars“ ist, oder wer einem Sektierer folgt, der wird Gottes Reich nicht erben: ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ, Eph 5, d. h., um die Worte Lightfoots zu gebrauchen (Apostol. Fath. II, 2, 44): „The man, who separates himself from the assembly of the faithful, lawfully gathered about its bishop and presbyters, excludes himself, as it were, from the court of the altar and from the spiritual sacrifices of the Church. He becomes a Gentile (Matt 18, 17), he is impure, as the heathen is impure“, — er geht der sämtlichen mit der Zuhörigkeit zur gottesdienstlichen Gemeinde gegebenen geistlichen Segnungen verlustig (Zahn, Ign. v. A. 341.) — ὁ μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν. γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, Eph 5. — εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ, Phil. 3. —

Der Bischof ist nämlich von dem Hausherrn, Jesus Christus, in sein eigenes Hauswesen abgeordnet, und man muss ihn so aufnehmen, wie den, welcher ihn gesandt hat. „So müssen wir offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen“, Eph 6. — In dem Bischof sieht Ignatius das Haupt, und in der Gemeinde „den Leib“: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Sm 8. — Er ist, wie Zahn, Ign. v. A. 439, sagt, in dem engeren Kreis der Ortsgemeinde, sichtbarer oder sarkischer Weise, was (Gott oder) Christus unsichtbarer oder geistlicher Weise ist. — Und Ignatius behauptet demgemäss, dass der geistige Organismus, den Paulus τὸν Χριστόν nennt, sich nur da findet, wo eine Gemeinde unter Leitung des Bischofs versammelt ist: χωρὶς τούτων (d. h. τῶν διακόνων, τοῦ ἐπισκόπου, τῶν πρεσβυτέρων) ἐκκλησία οὐ καλεῖται. Trall 3.

Die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs wird dann auch geradezu als Ἰησοῦς Χριστός bezeichnet.

In Magn 7 heisst es: „Versuchet nicht, dass irgend etwas vernünftig erscheine euch privatim, sondern gemeinsam“. (Mit Recht sagt Zahn, Ign. v. A. 346: „Die herkömmliche starke Interpunktion vor ἀλλ' ist zu offenbar falsch, um eine Widerlegung veranlassen zu können“). „Ein Gebet, eine Bitte, eine Gesinnung, eine Hoffnung . . . . Laufet alle zusammen, als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Altar, zu einem Jesus Christus, der von einem Vater ausgegangen ist“ u. s. w.

Diese Aufforderung, zu einem Jesus Christus zusammen zu laufen, als zu einem Altar, ist mit Phil 4 völlig gleichförmig. An beiden Stellen wird an die thatsächlich vorhandenen Einheitsbande des Gemeindelebens erinnert, um die praktische Folgerung zu begründen: „Lasset euch angelegen sein, eine εὐχαριστία zu gebrauchen!" — „Laufet zu einem Jesus Christus zusammen!" Das συντρέχετε ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν ist eine andere Form derselben Ermahnung, keine gottesdienstlichen Handlungen ohne Bischof, im Privatkreis, sondern nur in der gemeinsamen Versammlung vorzunehmen, die anderwärts durch ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθε, μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθε, κοινῇ πάντες συνέρχεσθε u. s. w. ausgedrückt wird. — Der eine Jesus Christus ist die eine Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs.

Der Zusatz τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα κ. τ. λ. hindert diese Auffassung nicht. Denn Ignatius macht keinen Unterschied zwischen der Person Jesus Christus, dem Sohn Gottes, und dem (geistigen) Leib desselben Namens.

In Eph 4 heisst es vom Gott dem Vater: „damit er durch eure guten Thaten erkenne, dass ihr Glieder seines Sohnes seid." Paulus sagt von den Brüdern: ὑμεῖς ἐστε μέλη Χριστοῦ, Glieder des geistigen Organismus, dessen Haupt Christus ist, Glieder des „Χριστός". Dies lautet bei Ignatius: ὑμεῖς ἐστε μέλη τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Glieder seines Sohnes. Der Sohn aber ist nach gewöhnlicher Ausdrucksweise die Person Jesus Christus. Ebenso in Trall 11, wo es von Christus heisst: „er ladet euch ein, die ihr seine Glieder seid." Die Brüder sind die Glieder der Person Jesus Christus; denn die Person Jesus Christus, nicht aber der geistige Organismus, „ladet euch ein". Auf diesen Organismus aber enthält die folgende Bemerkung von dem Haupte und dem Leibe: οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, einen direkten Hinweis. — Der Sohn ist demnach der (geistige) Leib, ὁ Χριστός des Paulus, und der (geistige) Leib ist der Sohn. —

Wer also Glied ist der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs, der ist ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς τε καὶ πνευματικῶς; er ist Eins mit Jesus Christus und Gott dem Vater: οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός, Trall 11. — χρήσιμον οὖν ἐστίν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε, Eph 4; vgl. auch Eph 5, — und hat dadurch selbstverständlich Teil an der Auferstehung und dem ewigen Leben. Und das Essen des einen Brotes, und das Trinken des einen Kelches können hier höchstens Symbole sein der Vereinigung mit „der Gesamt-

kirche“ und der Aneignung des Kreuzestodes. (Dass τὸ αἷμα in dem ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, Phil 4, den Kreuzestod bedeute, nicht aber „das wirkliche Blut“, kann wohl keinem Zweifel unterliegen, wenn man diese Stellen vergleicht: ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε, Trall 2; ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν, Sm 6; ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος, Phil 8, — und τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις, Sm 5.)

In Eph 20 liest nun Lightfoot mit L[1], der *quod* hat, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, anstatt ὅς ἐστιν. Und diese Leseart ist die einzige, die mit dem Sprachgebrauch des Ignatius stimmt. Er braucht nämlich in diesem Ausdruck das Relativ entweder „geschlechtlos“ oder an das Prädikatswort attrahiert; in beiden Fällen also hier ὅ ἐστιν. Ein ὅς ἐστιν φάρμακον ist ohne Seitenstück bei ihm. — Dies ὅ ἐστιν kann nun entweder auf ἄρτον bezogen werden, oder auf die Wortverbindung ἕνα ἄρτον κλᾶν, und nur das letzte stimmt mit der Lehre des Ignatius überhaupt, wie sie durch das oben Angeführte dokumentiert ist. Das ἕνα ἄρτον κλᾶν, das φάρμακον ἀθανασίας ist, ist denn gleichbedeutend mit dem ἀγαπᾶν in Sm 7, das auch φάρμακον ἀθανασίας ist: συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, — eine Agape feiern unter Leitung des Bischofs. —

Für das Fleisch und das Blut des Abendmahls giebt es demnach keinen Platz in der Lehre des Ignatius. Und sie finden sich denn auch nicht in den Stellen, wo man sie gefunden haben will.

Ignatius spricht freilich von dem Essen des Fleisches Christi und von dem Trinken seines Blutes, aber in offenbarer Anknüpfung an Joh 6. Und wie die Verse 51b—58 da stehen, in der Auseinandersetzung von dem „Brote des Lebens“ kann in ihnen von dem leiblichen Essen des Fleisches und Trinken des Blutes nicht die Rede sein. „Völlig entscheidend dagegen ist, dass der Evangelist gerade nach seiner eigentümlichen Vorstellung vom ewigen Leben, dasselbe nicht . . . vom Abendmahlsgenuss abhängig machen kann.“ (Weiss in Meyers Komm. zum Ev. des Joh. 1893, 266.) Das Essen und Trinken muss jedenfalls hier ein bildlicher Ausdruck sein für die Aneignung geistiger Güter, — im Anschluss an populär-jüdische Anschauungen zur Zeit Jesu von dem „Essen des Messias“, u. dergl. (Vgl. Spitta, Urchr. I, 275 ff.) Aus Stellen wie Röm 7 folgt daher kein Abendmahl.

Das Abendmahl folgt auch nicht aus Stellen wie Phil 4, denn das Wort εὐχαριστία bedeutet gar nicht an und für sich Abendmahl. Es bedeutet aber fürs erste Danksagung. So im N. T. und Did 9, — und

bei Ignatius in Eph 13: σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ δόξαν. — Dann bedeutet es, bei Justin und den Späteren, das Brot und den Kelch, die durch das Dankgebet eingesegnet worden sind (Apol. I, 65). — Was den Ignatius betrifft, so treten uns bei ihm „wegen seiner schwebenden Ausdrucksweise für die Feststellung des Wortsinnes von εὐχ. Schwierigkeiten entgegen, die vielleicht für immer unlösbar sind. Man wird an einzelnen Stellen wenigstens fürs erste nicht über Vermutungen, über das Zugeständnis, dass verschiedene Auffassungen möglich sind, hinauskommen" (Drews in Zeitschr. f. prakt. Theol. XX, 107).

Das gilt nun vorerst von Phil 4. Εὐχαριστία kann hier nicht Abendmahl bedeuten, — auch nicht, wenn dieses Wort als gleichbedeutend mit Herrnmahl aufgefasst wird. Denn „der eine Kelch" wird ja als ein Moment neben anderen angeführt als Begründung der Forderung einheitlicher εὐχαριστίαι. Dann kann aber die Feier, bei welcher „der eine Kelch" getrunken wurde, unmöglich dasselbe sein wie diese μία εὐχαριστία, die gefordert wird. Es muss vielmehr ein umfassenderer Begriff sein als ἀγάπη („Abendmahl"). — Dasselbe folgt aus dem, was Ignatius sagt von der εὐχαριστία in Sm 8. Da heisst es: μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ... οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν. — Die Situation, welche den natürlichen Hintergrund für solche Äusserungen bildet, ist augenscheinlich die, welche den Worten Tertullians, mutatis mutandis, entspricht: *ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.* Und εὐχαριστία ist hier offenbar ein Begriff, der auch sowohl ἀγάπη als Taufe in sich fasst. —

Ferner bildet diese μία εὐχαριστία den Gegensatz zu einer „Mehrheit mehr privater Zusammenkünfte" (Zahn 345) oder gottesdienstlichen Versammlungen in kleinerem Kreise, die nicht von dem Bischof geleitet wurden. Nach Ignatius soll aber „die Gottesgemässheit und Gottwohlgefälligkeit der Handlung dadurch erzielt und verbürgt werden, dass sie stets von der gottesdienstlichen Gemeinde" (Zahn 343) ausgeführt wird. D. h.: diese μία εὐχαριστία hat offenbar eine überwiegend konkrete Bedeutung. (Auch das: „Abendmahlsfeier" muss ja in überwiegend konkreter Bedeutung aufgefasst werden). —

Umfassender also als Agape, und überwiegend konkret, — d. h. εὐχαριστία bedeutet hier offenbar: die gottesdienstliche Gemeinde oder die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde.

Und den Namen εὐχαριστία hat diese Versammlung natürlich daher empfangen, weil die Danksagung als eine Hauptsache an sie geknüpft war, ebenso wie die Feier als ἀγάπη bezeichnet wird, weil die Liebesbethätigung bei ihr eine Hauptrolle spielte.

Dies sagt also Ignatius in Phil. 4: Weil (γάρ) das Fleisch Christi eins ist, (das ἓν σῶμα des Paulus), und einer der Kelch zur Einigung seines Blutes, ein Altar und ein Bischof, — in Anbetracht dieser thatsächlich vorhandenen Einheitsbande des Gemeindelebens sollen sich die Brüder es angelegen sein, lediglich in einer Versammlung die gottesdienstlichen Handlungen zu verrichten.

Auch in Sm. 6 (Lightfoot) bedeutet εὐχαριστία gewiss nicht das Abendmahl.

Gewöhnlich werden die Worte εὐχαριστία καὶ προσευχή hier als Abendmahl und Gebet aufgefasst. — Aber bei dieser Auffassung bleibt es unerklärlich, dass in der folgenden Erklärung dieser doppelten Enthaltung das zweite Moment (προσευχή) gar nicht berücksichtigt wird. Denn was Ignatius als Grund ihrer Enthaltung anführt, dass sie nicht bekennen, die „Eucharistie" sei das Fleisch Christi, passt natürlich, wenn εὐχαριστία hier als „Materie der Abendmahlshandlung" erklärt wird, nur auf die Enthaltung vom Abendmahl, auf das Gebet aber wird auch im weiteren Verlauf gar nicht Rücksicht genommen. —

Dann werden gewöhnlich die Worte περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς u. s. w. von dem Gliede εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς u. s. w., und von der Begründung διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν u. s. w. völlig getrennt; ja Zahn beginnt sogar mit den Worten εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ein neues Kapitel. — Aber die Ausschliessung des Gliedes περὶ ἀγάπης κ. τ. λ. lässt sich mit dem ἀγαπᾶν d. h. Agape feiern, in der Gegenbemerkung des Ignatius schwerlich vereinigen.

Natürlicher wäre es die Worte εὐχαριστία καὶ προσευχή als ein Glied zu fassen, dem Gliede περὶ ἀγάπης beigeordnet: einerseits Danksagung und Gebet, andererseits das Liebesmahl, die beiden Hauptthätigkeiten der Gemeindeversammlung, — und in der Begründung διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν die Begründung beider Glieder sehen: Sie kümmern sich nicht um Liebesmahl und sie halten sich von Danksagung und Gebet fern, — beides weil sie nicht bekennen u. s. w.

Dann kann aber τὴν εὐχαριστίαν nicht „die Materie der Abendmahlshandlung" bedeuten, wie man gewöhnlich behauptet.

Die gewöhnliche Erklärung erregt aber auch in anderer Hinsicht Bedenken.

Der Ausdruck: „die Eucharistie ist das Fleisch Christi" enthält etwas Sonderbares, das gar nicht dadurch aufgehoben oder erklärt wird, dass man die „Eucharistie" zwischen Anführungszeichen setzt (Zahn). Sonst ist es nämlich das Brot, das als Leib Christi bezeichnet wird. Und zwar sagt Justin: ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται εὐχαριστία. Er spricht aber ausdrücklich von Brot, Wasser und Wein. Hier aber ist bei der „Eucharistie" weder von Wein noch von Wasser die Rede.

Eine Erklärung dieser Worte, wie die gewöhnliche: „die Materie des Abendmahls ist Christi Fleisch", ist dann weit davon entfernt, befriedigend zu sein, und man muss sich nach einer anderen umsehen, die sich mit der Lehre des Ignatius vereinigen lässt, und von den oben erwähnten Sonderbarkeiten frei ist. —

Auch ein fanatischer Polemiker kann nun diesen Leuten, welche sich Christen nannten, nicht wohl vorgeworfen haben, dass sie ein Christentum ohne Gebet wollten (Vgl. Zahn Ign. v. A. 363). Daher muss unter der εὐχαριστία καὶ προσευχή, der sie sich enthielten, die εὐχαριστία καὶ προσευχή der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs verstanden werden, und die Agape, um deren Thätigkeit sie sich nicht kümmerten, muss die Agape der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs sein. Und als Gegensatz zu beiden Gliedern heisst es im folgenden, dass es ihnen zuträglich wäre ἀγαπᾶν, was: „an der Agape der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs Teil zu nehmen" bedeuten muss, — nicht aber: „lieben"; denn in dieser Verbindung passt eine ganz unveranlasste Empfehlung der Liebe gar nicht (Zahn).

Der Teilnahme an der Gemeindeversammlung zum Liebesmahl und zur Danksagung unter Leitung des Bischofs enthielten sich demnach diese Leute, kamen aber zusammen, um Agape zu feiern und Dank zu sagen, ἰδίᾳ, in kleinerem Kreise, und χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου, ohne den Bischof. Denn es ist deutlich, dass der Gebrauch der kleinasiatischen Gemeinden in Hinsicht auf Gemeinsamkeit aller gottesdienstlichen Handlungen nicht den Idealen des Ignatius entspricht (Zahn). (Vgl. Lightfoot zu Sm 6, Apost. Fath. II, 11, 306: „It would appear from § 8 . . ., that these heretics did not altogether abstain from this sacrament," — der εὐχαριστία —, „but that they established a eucharist of their own apart from the Church. This Ignatius does not allow to be a real eucharistic feast (§ 8 ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία κ. τ. λ.)".

Ferner geht es aus der Bemerkung des Ignatius in Kap. 7: πρέπον ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων, hervor, dass sich diese Leute in Smyrna befanden. Denn dass man sich von Jemand fern halten soll, setzt doch

notwendiger Weise voraus, dass er sich in unmittelbarer Nähe befindet, und nicht etwa in einer anderen Stadt. — Aber in Smyrna waren weder Irrlehrer noch Schisma noch Häresie.

Es ist demnach hier augenscheinlich von independentisch gesinnten Christen die Rede, welche an der Lehre des Ignatius von der ἕνωσις σαρκική nicht Gefallen fanden, sondern die ἕνωσις πνευματική betonten, mit Hinweis auf das Wort Jesu in Mt 18, 19, u. 20, wie man es wohl aus Eph. 5 schliessen darf. Denn mit den Christen, gegen welche Ignatius in der Stelle polemisiert, sind offenbar unsere Leute geistesverwandt.

Für die Situation passt aber vortrefflich der im zweiten Jahrhundert häufig vorkommende Gebrauch des Ausdruckes σὰρξ Χριστοῦ (und *caro Christi*) als Bezeichnung für die ἐκκλησία, und εὐχαριστία in der Bedeutung: Versammlung der Gemeinde unter Leitung des Bischofs zu gottesdienstlichen Handlungen. Also: Sie kümmern sich nicht um Liebesmahl, und sie halten sich von Danksagung und Gebet ferne, weil sie nicht zugeben, dass die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs „Fleisch Jesu Christi" sei.

Ignatius behauptet ja, dass „Jesus Christus" da ist, wo eine Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs sein mag; dass diese Versammlung die einzige Gott geweihte Gemeinde sei, und dass nur wer Glied dieser Gemeinde sei, das Reich Gottes erben werde. Diese Lehre hat selbstverständlich Widerspruch hervorgerufen, indem man auf die Worte Jesu hingewiesen hat: „Ich sage euch: Wo zwei unter euch eins werden auf Erden, worum es ist, dass sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen", — und man hat in Übereinstimmung damit gehandelt. Aber ihnen ruft Ignatius zu, dass sie durch ihr Disputieren sterben, und rät ihnen, dass sie an der Gemeindeversammlung Teil nehmen, damit sie auch auferstehen.

Was das artikellose σάρκα betrifft, vergleiche man die Bemerkung Heinrici's zu σῶμα in dem ὑμεῖς ἐστε σῶμα Χριστοῦ (Meyers Komm. zum 1 Korinterbrief, 1888, 371): „In jeder christlichen Gemeinde stellt sich der (ideale) Leib Christi dar . . .; aber nicht ist jede Gemeinde ein absonderlicher Leib Christi, daher man . . . die Vorstellung einer Mehrheit, als ob die Gemeinden σώματα Χριστοῦ wären, gänzlich fern zu halten, und σῶμα Χριστοῦ nicht „ein Leib", sondern „Leib Christi", welcher artikellose Ausdruck quantitativ ist, zu fassen hat." —

„Die Gnade Jesu Christi, die zu uns gekommen", ist der Bischof, — vgl. Eph. 1, wo Christus als ὁ χαρισάμενος ὑμῖν ἀξίοις οὖσι τοιούτου ἐπισκόπου κεκτῆσθαι bezeichnet wird. Vgl. auch Magn. 2. — Derselbe repräsentiert nach Eph. 3 u. 4 τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ. Nur wer sich dem Bischof unterordnet, befindet sich in Übereinstimmung mit „dem Sinne Gottes", und eben durch ihre Opposition gegen den Bischof sind diese Leute „dem Sinne Gottes" entgegen. — In Kap. 7 wird dann der Bischof als „Gabe Gottes" bezeichnet. —

Was die Bezeichnung dieses „Jesu Christi" als σωτήρ, und den Zusatz τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν κτλ. betrifft, so ist die nicht anstössiger als der Zusatz τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα in Magn. 7, und der Zusatz τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ bei den Worten σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ in dieser Aussage: „Brot Gottes verlange ich, welches ist Fleisch Jesu Christi, der aus Davids Samen ist", wo das „Fleisch Christi" aller Wahrscheinlichkeit nach Bezeichnung des Glaubens ist, — und sie finden ihre Erklärung in der Thatsache, dass Ignatius keinen Unterschied macht zwischen der Person Jesus Christus, dem Sohne Gottes, und dem geistigen Organismus, der bei Paulus ὁ Χριστός heisst. —

Weder in Sm. 6 u. 7, noch in irgend welcher anderen Stelle bei Ignatius ist von dem Abendmahl die Rede. Er ist nicht über das Herrnmahl des Paulus hinaus gekommen. Aber es ist nur noch ein kleiner Schritt von ihm zu dem Abendmahl, und sein ἡ εὐχαριστία σάρξ ἐστι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ist das Zwischenglied, welches das τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα des Paulus, wo von dem geistigen Leibe die Rede ist, mit dem τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου des Justin, von dem wirklichen Fleische, verbindet. Das σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ des Ignatius enthält in sich beide Bedeutungen.

Dieser kleine Schritt ist nun in der Zeit zwischen Ignatius und Justin gemacht worden. Denn bei Justin begegnet uns das wirkliche Abendmahl: τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Apol. I, 66.

Es ist aber bei Justin nur erst in Anfängen vorhanden, und ist bei ihm noch nicht in Verbindung mit dem Osterlamm und dem Ostergedanken gesetzt. Erst bei Cyprian begegnet uns die völlig entwickelte Lehre vom Abendmahle, — dem *sacramentum eucharistiae* oder *sacrificii dominici*, und *hostia dominica: Si Christus Jesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum optulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos*

vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre quod ipsum Christum videat optulisse. —

IV.

Die Gemeindefeier bei Justinus Martyr.

Von dem Vorgang bei der Gemeindefeier finden wir bei den apostolischen Vätern so gut wie keine Nachricht. Weder Clemens Romanus, noch Polycarpus, noch Barnabas, noch Hermas erwähnen ihrer. Nur Ignatius giebt uns in Smyrn. 6 eine wertvolle Kunde, dass nämlich die Fürsorge für die Witwen, die Waisen, die Bedrängten, die Gefangenen, und die Hungrigen und Durstigen auch in seiner Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach an die Agape geknüpft war, — so wie die christliche Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit in der jerusalemischen Gemeinde an die täglich gemeinsame Mahlzeit, die κλάσις τοῦ ἄρτου.

Der erste, der uns nähere Auskunft über den Vorgang giebt, ist Justinus Martyr in seiner Apologia I (und dem Dialoge).

Man sagt gewöhnlich, dass Justin hier den von den Agapen losgelösten Gottesdienst beschreibe, indem man behauptet, dass in den Anfang (oder: gegen die Mitte) des zweiten Jahrhunderts ein Wendepunkt für die Geschichte des christlichen Kultus falle: das Abendmahl werde von den Agapen losgelöst und in den homiletischen Frühgottesdienst (oder: den sonntäglichen Hauptgottesdienst) verlegt, die Agapen aber ihrem Schicksal anheimgegeben. Aus dem Briefe des Plinius an Trajan erfahren wir nämlich, dass der Gottesdienst der Christen Bithyniens um das Jahr 112 in einen Morgen- und einen Abendgottesdienst zerfalle, und dass das eigentümliche des letzteren in einem gemeinsamen Mahl bestehe, — nämlich in demjenigen, worauf sich die bekannten heidnischen Verläumdungen bezogen, — der mit dem Abendmahl noch verbundenen Agape. Justin aber bezeuge die Trennung der Abendmahlsfeier von der Agape, und die Verlegung derselben in den einen, den sonntäglichen Hauptgottesdienst. (Vgl. Zahn, Ign. v. Ant. 351.)

Den Grund dieser Veränderung findet Th. Harnack (der christl. Gemeindegottesdienst 25) in jenem Edikte des Plinius, das alle Hetärien verbot, — eine Auffassung, die, wie Zahn dargethan hat, auf Missverständnis der Worte: *quod ipsum facere desisse* in dem Briefe des Plinius, beruht. Zahn aber seinerseits sagt, dass wir die Gründe, welche

diese Trennung des Abendmahls von der Agape veranlassten, „nur erraten können“, — was wohl mit anderen Worten sagen will, dass sich kein genügender Grund für die behauptete Veränderung nachweisen lässt.

Und die behauptete Veränderung selbst ist denn auch eine höchst problematische Sache. Denn einerseits sagt Justin gar nicht, dass die Feier, die er beschreibt, eine Frühmorgenfeier sei, und in seiner ganzen Erzählung findet sich auch keine Spur, welche auf eine Frühmorgenfeier schliessen liesse. Andererseits kann man aus dem Umstande, dass Justin nur von einem Gottesdienste redet, nicht schliessen, dass eine wesentliche Veränderung in dem Kultus seit den Tagen des Plinius eingetreten sei. Denn, wie Th. Harnack (a. a. O. 237) richtig bemerkt, giebt uns Justin keine Liturgie, sondern nach seinem apologetischen Zweck „nur eine übersichtliche Beschreibung von den Hauptakten des Gottesdienstes“. Daher redet er nur von dem Hauptgottesdienste. Denn, wie Th. Harnack (a. a. O. 240) auch richtig bemerkt, lässt sich aus dem Eingang des Kap. 67 — ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν, καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί — nicht schliessen, dass die Christen zu Justins Zeit sich nur am Sonntage gottesdienstlich zu versammeln pflegten; vielmehr scheinen die Anfangsworte ein häufigeres, vielleicht tägliches Zusammenkommen andeuten zu sollen. Am Sonntag aber fand eine feierliche Hauptversammlung aller Gläubigen eines Orts und seiner nächsten Umgebung statt. Diesen Hauptgottesdienst beschreibt nun Justin, — und was das Essen und Trinken betrifft, auch nur in Betreff des Wesentlichen, d. h. des Abendmahls. Denn an dieses waren natürlich jene greuligen Verläumdungen (die übrigens ursprünglich nicht den Christen, sondern den Gnostikern galten; vgl. Justins Apol. I, c. 26) geknüpft. Und zur Zeit Justins wurde die Eucharistie gewiss noch, wie in der Agape des Plinius (des Ignatius) in der Agape genossen, nicht aber in der Frühmorgenfeier. Denn es findet sich noch nicht irgend welche Spur von dem Feiern der Eucharistie am Morgen zum Andenken der Auferstehung des Herrn am Morgen (vgl. *Cypr.*, *ep.* 63: *nos autem resurrectionem Domini mane celebramus*), oder von der Auffassung Christi als *panis noster quotidianus*. Und die Eucharistie war noch nicht zum *sacramentum sacrificii dominici* entwickelt, das natürlich in dem speciell Christus gewidmeten Frühgottesdienst (vgl. den Brief des Plinius: *quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*), gefeiert wurde.

Die Existenz eines Morgengottesdienstes zur Zeit Justins ist demnach durch seinen Bericht in der Apol. I, 67 nicht ausgeschlossen. Aus dem folgt gar nicht, dass der Gottesdienst in seiner Zeit nur einer sei. —

Man hat auch kein Recht zu sagen, dass der homiletische Charakter der Feier Justins nur auf den Frühgottesdienst passe, an den nach dem Briefe des Plinius Lehre, Ermahnung u. s. w. geknüpft war. Denn einerseits hat Th. Harnack recht, wenn er (a. a. O. 227) sagt, dass bei den Worten: *seque sacramento obstringere* etc. ebenso sehr an die Disciplin wie an den Kultus der Christen gedacht werden müsse, und dass Plinius hier Kultus und Disciplin der Christen vermische und überhaupt von dem sittlichen Charakter ihrer Gemeinschaft rede. Andererseits hat man keinen Grund anzunehmen, dass die Agape zur Zeit des Plinius von der Agape der apostolischen Zeit wesentlich verschieden war. In den apostolischen Gemeinden war aber das didaktische Element ein integrierender Teil der κλάσις τοῦ ἄρτου und des δεῖπνον κυριακόν, — vgl. Th. Harnack a. a. O. 107 f. und 163 f.

Justins Beschreibung des Hauptgottesdienstes wird dann gewiss im Wesentlichen auch auf die Agape der Zeit vor ihm passen.

Und in der Agape des Tertullian wurde das Abendmahl genossen, ebensowohl wie in der Feier des Justin, — und, mutatis mutandis, in der Agape des Plinius. Das geht aus seiner Bemerkung in *de corona* 3 hervor. Da sagt er nämlich, dass „wir“ *eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium, sumimus*, wo das *tempus victus* nichts anderes bedeuten kann, als die *coena* am Abend vor dem Leiden Christi. Dieses „Sakrament der Eucharistie“, sagt er, empfangen wir auch in den frühmorgendlichen Versammlungen, d. h. ausser „*in tempore victus*“, ausser in der Agape, welche demnach einen ebenso gottesdienstlichen Charakter wie die Frühmorgenfeier hatte. Man vergleiche auch *ad uxor.* II, 4; *quis* (maritus non christianus) *ad convivium illud dominicum, quod infamant, sine sua suspicione* (uxorem christianam) *dimittet?* wo die Bezeichnung der Feier als *convivium dominicum* ganz bestimmt auf Paulus und sein δεῖπνον κυριακόν hinweist, d. h. auf den „Leib und Blut“ Christi, — auf das „Abendmahl“. Wenn daher Th. Harnack, a. a. O. 383 sagt, dass die Agapen zur Zeit des Tertullian „ihres sakramentalen Hauptpunktes beraubt“, „zwar einen gottesdienstlichen, aber mehr häuslichen und christlich-geselligen, nicht so sehr gemeindemässigen Charakter“ hatten, so ist das eine ganz willkürliche und völlig unhaltbare Behauptung, die am engsten mit seiner ebenfalls unhaltbaren Lehre

von der Trennung des Abendmahls von der Agape infolge jenes Edikts des Plinius zusammenhängt. —

Der Gottesdienst war also in der Zeit vor Justin ein doppelter, und in der nächsten Zeit nach ihm ebenso ein doppelter, — die, wenigstens seit Tertullian tägliche, Frühmorgenfeier und die — sonntägliche — Agape. Dann wäre es aber im höchsten Grade sonderbar, wenn diese zwei Gottesdienste in der kurzen Zeit Justins regelmässig zu einem verschmolzen wären. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die regelmässige Ordnung des Gottesdienstes zur Zeit Justins wesentlich dieselbe gewesen, wie in der Zeit vor ihm, und in der nächsten Zeit nach ihm.

Und Justin beschreibt aller Wahrscheinlichkeit nach die Agape, in der das Abendmahl genossen wurde.

Das die Feier des Justin die Agape gewesen ist, darauf deuten auch ganz bestimmt die Worte: οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κτλ. (Apol. I, 67; Otto's Ausg. 186), und Augusti sagt in Denkw. 8, 322 mit vollem Recht: „Justinus Martyr erwähnt zwar der Agapen nicht ausdrücklich, beschreibt aber den von den Opfer-Gaben zu machenden Gebrauch für die Armen etc. so deutlich, dass er notwendig das auf die Communion folgende Liebes-Mahl meynen muss.“ (Vgl. auch Denkw. 4, 163). Die „Oblationen“ stehen nämlich in der unmittelbarsten Beziehung zu der Agape als Fortsetzung der κοινωνία und der κλάσις τοῦ ἄρτου der Jerusalemer Gemeinde, — der täglichen gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen ein jeder nach Kräften beisteuerte, und der Sitte, dass man damals Gaben in die Hände der Apostel vor versammelter Gemeinde niederzulegen pflegte. Es kann daher auch keinem Zweifel unterliegen, dass die freiwilligen Beiträge, welche Tertullian Apol. 39 erwähnt, bei der Agape gegeben wurden, — so wie es der Fall bei der Feier Justins war. (Vgl. Th. Harnack, a. a. O. 225: „bald darauf sagt er *cap.* 67, dass die vermögenden Brüder freiwillig und so viel ein Jeder wollte, an Gaben beisteuerten, und dass diese für den Zweck der Armenunterstützung bei dem Bischof deponiert wurden. Aus dem Zusammenhang unsrer Stelle kann wohl mit Gewissheit vorausgesetzt werden, dass diese Spenden beim Gottesdienst dargebracht, und dass aus ihnen die zum Vollzug des Abendmahls erforderlichen Elemente genommen wurden.“)

Es finden sich auch bei Justin deutliche Spuren, dass seine Feier eine wirkliche Mahlzeit, d. h. die Agape, gewesen ist.

Mit Recht sagt Th. Harnack (a. a. O. 264 und 256): „Schon *cap.* 13 unsrer Apologie sagt er mit Anspielung auf das Abendmahl“ — d. h. die Agape — „(wie *cap.* 67 am Anfang), dass die Christen überhaupt

für Alles, was sie zu sich nehmen, Gott den Schöpfer aller Dinge mit Gebet und Danksagung preisen, und dass der allein würdige Gottesdienst, den sie überkommen, darin bestehe, die von ihm geschaffenen Nahrungsmittel nicht im Opferfeuer zu verbrennen, sondern dieselben zu geniessen und den Dürftigen darzureichen."

Der Ausdruck aber πυρὶ δαπανᾶν (und wohl auch πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν) passt nur auf die Gemeindefeier, nicht aber auf die Privatmahlzeit. Und das τοῖς δεομένοις προσφέρειν bezeichnet unleugbar die Agape.

Τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα heisst es, in aller Allgemeinheit. Dasselbe wird im *Dial. c. Tryph.* c. 117 (bei Otto p. 418) als ἡ τροφὴ αὐτῶν ξηρά τε καὶ ὑγρά bezeichnet, was nicht *„idem valet atque* ἄρτος *et* οἶνος", wie Otto behauptet. Es ist natürlich auch in eigentlicher Bedeutung zu verstehen: alle trockne und flüssige Speise.

Die Feier, welche Justin beschreibt, war demnach augenscheinlich eine wirkliche Mahlzeit, d. h. die Agape. Das „Abendmahl" aber, d. h. das Essen des Leibes Christi und das Trinken seines Blutes, „aus welcher Speise unser Fleisch und Blut umwandlungsweise genährt wird," spielte natürlich eine Hauptrolle in dieser Mahlzeit. —

Was das Gebet bei dieser Feier betrifft, so ist sowohl sein Inhalt als seine Direktion zu beachten. Es war an Gott den Vater gerichtet, und enthielt fürs erste eine Danksagung für die Wohlthaten der Schöpfung, die in der „trocknen und flüssigen Speise" repräsentiert waren, d. i. das Gebet war ein Tischgebet; dann für die Gnade der Erlösung. Das Gebet war m. a. W. mit den, auch an Gott gerichteten, Tischgebeten der Didache nahe verwandt. —

Auch die Abendmahlsgebete, die Irenäus erwähnt, waren an Gott den Vater und Schöpfer gerichtet, und es wurde auch in ihnen für die Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit Gottes gedankt. Aber der sakramentale Gedanke tritt bei ihm stärker hervor: *Et calicem ..... suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem.* Und Brot und Wein, die als *primitiae ex suis creaturis* geopfert werden, sind ihm augenscheinlich Symbole in höherem Grade, als es in der früheren Zeit der Fall war.

Seit Tertullian aber beginnt, „die den Vätern des zweiten Jahrhunderts so geläufige Verknüpfung der Oblationen mit den Gaben der gesamten Schöpfung" (Th. Harnack, a. a. O. 393) zurückzutreten, d. h. die Mahlzeit verschwindet allmählich, und die Feier geht allmählich in das Sakrament des Cyprian über: Wie der Herr selbst bei der Einsetzung des

Mahles sich zuerst Gott dem Vater als Opfer dargebracht hat, so soll der an Christi statt fungierende Priester treu das nachahmen, was Christus gethan, d. h. das Opfer Christi wiederholen, — als ein expiatorisches Opfer, „*in remissionem peccatorum*“. Und mit dem Sakrament folgt natürlich das ἴϲαϲιν οἱ μεμυημένοι, und die „Arcan-Disciplin“. —

Die Entwickelung des kirchlichen Abendmahles geht demnach von der wirklichen Mahlzeit zu dem Sakrament, — und von dem einzigen wahren Gott als Mittelpunkt der Feier, zu Christus in derselben Eigenschaft, — indem das Herrnmahl des Paulus mit seinem εἰϲ τὴν ἐμὴν ἀνάμνηϲιν die Übermacht bekommen hat. Und die Hauptstufen der Entwickelung sind folgende vier:

Fürs erste: einerseits die κλάϲιϲ τοῦ ἄρτου im Anschluss an die religiösen Mahlzeiten der Juden, in der man bei dem Brote betete: ὥϲπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάϲμα διεϲκορπιϲμένον κτλ. Weil man aber von einer Stiftung nichts wusste, und durch das Begehen dieser Mahlzeit gar nicht einen Befehl Christi zur Ausführung zu bringen meinte, war man auch in Rücksicht auf die Speisen und den Inhalt des Kelches völlig ungebunden, und nicht nur das Brot, sondern auch andere Esswaren wurden in die heilige Speise hineingerechnet (vgl. die Artotyriten), und nicht nur Wein oder κρᾶμα, sondern auch Wasser wurde offeriert. Andererseits das δεῖπνον κυριακόν des Paulus, das auf einer behaupteten Stiftung des Herrn beruht, und in dem das gesegnete Brot Symbol war des geistigen Organismus, des ϲῶμα Χριϲτοῦ, und, als Opfer dargebracht, Mittel zur Teilnahme an diesem Organismus; der Kelch aber, der als „der neue Bund in meinem Blute“ bezeichnet wird, war Mittel an diesem Bunde Teil zu haben. Dieses Herrnmahl hat wohl in den gemeinsamen Mahlzeiten der griechischen Genossenschaften und den Mysterien des Mithras seinen Anknüpfungspunkt.

Die zweite Stufe: die Agape (Eucharistie) des Ignatius unter Leitung des Bischofs, die Ἰηϲοῦϲ Χριϲτόϲ, ὁ υἱόϲ, ϲὰρξ Ἰηϲοῦ Χριϲτοῦ ist, warum auch die Teilnahme an ihr φάρμακον ἀθαναϲίαϲ war. — Die Auffassung des Fleisches und des Blutes Christi auf dieser Stufe ist der von Joh 6 entsprechend, und der ganze Gedankengang wird von der Lehre von der Fleischwerdung Christi und der Realität seines Fleisches getragen.

Die dritte Stufe: die Eucharistie (Agape) des Justinus Martyr, in der das Brot und der Kelch nicht als gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank, sondern als Fleisch und Blut des Fleisch gewordenen Jesus Christus

empfangen wurde, indem man auf die Stiftungsworte hinwies, deren σῶμα als σάρξ interpretiert wurde, — eine Deutung, die sich natürlich an den doppelsinnigen Satz des Ignatius: ἡ εὐχαριστία σάρξ ἐστι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ anschloss. Und hier wird wohl auch das εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν der Stiftungsworte des Paulus, und sein τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός mitgewirkt haben, indem man das Herrnmahl als ein christliches Passahmahl deutete, und Jesus mit dem Passahlamme parallelisierte, — eine Auffassung, die bei den Worten des Paulus beinahe unausweichlich war, die aber in der anderen Wurzel des Abendmahles, der κλάσις τοῦ ἄρτου, gar keinen Anknüpfungspunkt hatte, weshalb sie sich auch dann erst geltend machen konnte, als die Entwickelung des Abendmahles so weit fortgeschritten war, wie sie gegen die Zeit Justins es war. — Dieser Zeit gehören wohl auch Verbesserungen des Textes an, wie die der Syr. *Sin.*: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, ἡ καινὴ διαθήκη, — und die Interpolation der Synoptiker.

Die letzte Stufe endlich: Das *sacramentum eucharistiae* des Tertullian, und das *sacramentum sacrificii dominici* des Cyprian, das alle Keime der späteren Messopfertheorie in sich trägt. —

Neben der sich entwickelnden Kirche mit ihren Sakramenten und deren Verwaltern, lebten aber auch die „Protestanten", die an dem hergebrachten Rechte jener „Zwei oder Drei, die in meinem Namen versammelt sind," und der Mahlzeit fest hielten. Und dass der Kampf zwischen den beiden lange gedauert hat, geht zur Genüge aus Concilienbestimmungen hervor, wie denen der Synoden von Laodicea, Gangra (um 350 n. Chr.), Hippo (393), Oranges (541) und Karthago (397), samt dem *Apost. Can.* 3.[1]) —

Berichtigungen:

S. 122, 5 v. u. lies *times* statt *time*.
S. 132, 12 v. o. „ kennen statt kennt.

---

[1]) Dieser Aufsatz ist die Bearbeitung einer Abhandlung: Nadveren i de Par förste Aarhundreder eft. Chr., die im Jahre 1898 in Christiania erschienen ist. Die Bearbeitung ist im Ganzen sehr verkürzt, an einigen Punkten erweitert, in Einzelheiten umgearbeitet, aber was alles Wesentliche betrifft, völlig unverändert.

[Abgeschlossen am 8. Juli 1902.]

Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker.

Von **R. Liechtenhan** in Buch a. Irchel.

In meiner Schrift: „Die Offenbarung im Gnosticismus" habe ich ausgeführt, dass die Gnostiker vorgeben, ihre Theologie aus Offenbarung zu haben und diese Offenbarungen grösstenteils in einer umfangreichen pseudepigraphen Litteratur niedergelegt glauben. Offenbarungsmittler sind übermenschliche Wesen, Personen des alten Bundes, hervorragende Heiden, Jesus und die Apostel. Im folgenden möchte ich die Nachrichten über diese Litteratur zusammenstellen und die erhaltenen Reste besprechen. Es handelt sich also nicht um gnostische Litteratur überhaupt, sondern um die pseudepigraphen, autoritativen Personen zugeschriebenen, heiligen Schriften gnostischer Sekten.

I.

Schriften mit Offenbarungen vorchristlicher Autoritäten.

Wenn man seine Gedanken in angeblichen Offenbarungen vorchristlicher Grössen niederlegte, so wollte man damit die eigenen Ansichten als uralt hinstellen. Die Gnostiker wollen nicht Neuerer sein, sondern nur ursprüngliche Wahrheit wieder auffrischen; daher diese Kategorie von Pseudepigraphen. Ich bespreche zuerst die spärlich erhaltenen Reste, dann die Notizen über verlorene Schriften.

a. Die armenischen Adamschriften.

In der Festschrift für Stade publicierte Preuschen die Übersetzung von armenischen Apokryphen über die Geschichte der Protoplasten. Er sucht ihren Ursprung bei den Sethianern, von denen sich nach Epiphanius ein Zweig in Armenien aufgehalten hat. Es sind acht von einander unabhängige Stücke, die hauptsächlich den Sündenfall, den Brudermord, den Tod Adams behandeln; Nr. 6 erzählt weiter die Geschichte bis zur Sündflut mit ihrem Gegensatz von Sethiten und Kainiten; das Stück

zeichnet sich durch asketische Tendenz aus. Der Annahme gnostischen Ursprungs stehe ich skeptischer gegenüber als Preuschen. Die Schätzung Seths, die Rolle, die das Licht als göttliche Substanz spielt, gehen meines Erachtens noch nicht über das Vulgär-katholische hinaus. Bei der Darstellung des Sündenfalls fehlt gerade das spezifisch Gnostische, dass er als Emancipation vom Demiurgen, resp. bösen Wesen aufgefasst würde; die Erzählung bleibt Ausschmückung des biblischen Berichtes und vermeidet, ihm direkt zu widersprechen. Allerdings berichtet Epiphanius aus einer sethianischen Schrift, die Vermischung von Kainiten und Sethiten habe die Sündflut verursacht, und dieser Zug findet sich in Nr. 6 der Schriften, die auch — in Übereinstimmung mit den Sethianern — Enthaltung von Wein und geschlechtlicher Gemeinschaft als Ideal hinstellt. Aber das beweist noch nicht, dass wir es hier mit einem Stück des sethitischen Kanons zu thun haben. Wahrscheinlich wurde an die Protoplastenlegende, wie sie unsere Schriften enthalten, gerade von Sethianern mancher gnostische Gedanke angesponnen oder hinein interpretiert; die Schriften können sehr wohl von Gnostikern gebraucht worden sein, aber nicht als Quelle für ihre charakteristischen Lehren, denn sie stehen in ihrer jetzigen Form nach meiner Meinung nicht jenseits der Grenze des Gnostischen und sind nicht von einem Gnostiker verfasst.

b. Die Weissagung Zoroasters.

In der Z. f. w. Th. 1894 teilt Iselin aus des Mar Salomon von Bassora Werk „die Biene“ eine Weissagung des Zoroaster auf Christus, seine jungfräuliche Geburt, Kreuzigung, Höllenfahrt, Himmelfahrt und Wiederkunft mit. Zoroaster nennt als Vorzeichen für das Kommen dieses „grossen Königs“ den Stern der Magier; er betont: „Von meiner Familie wird er herkommen; ich bin er und er ist ich; er ist in mir und ich in ihm.“ Zoroasters Schüler, d. h. die Magier Mt 2, die „Kinder des Samens des Lebens, die ihr hervorgekommen seid aus den Schatzkammern des Lebens, des Lichtes und Geistes, und gesäet seid in das Land des Feuers und des Wassers“, sollten das mitgeteilte Geheimnis bewahren und achten auf das Kommen des grossen Königs zur Befreiung der Gefangenen.

Das sind gnostische Gedanken; die Schüler des Zoroaster stammen aus dem Samen des Lebens, d. h. der höhern Welt, und sind gesät in das Land des Feuers und Wassers, d. h. in die materielle Welt; hier sind sie gefangen, bis der Soter kommt; die Jünger Zoroasters können Dank ihrer höhern Natur das in die Erscheinung tretende Göttliche

erkennen. Die Verheissung der Parusie ist keine Instanz gegen gnostischen Ursprung; vollständig hat ja die Gnosis den Wiederkunftsglauben nicht getilgt. Gerade der Wortlaut dieser Verheissung klingt gnostisch: „Er wird kommen mit den Heerscharen des Lichtes (nicht des Himmels), und wird auf weissen Wolken einherfahren, denn er ist das Kind, das empfangen wurde durch das Wort, den Erschaffer der Wesen.“ Also der Erlöser ist nicht der Logos selbst, sondern sein Sohn; das ist eine gnostische Christologie.

Gnostisch ist auch, was Zoroaster vom Messias sagt: „Ich bin er und er ist ich,“ und: „ich und er, wir sind eins.“ Das ist eine gnostische Formel. Jesus spricht sie in der Pistis-Sophia mehrmals zu den Erlösten (lat. Text pag. 12, 8 ff., 131, 13. 145, 8. 18. 29. 146, 10). In dem Evangelium der Eva bei den ägyptischen „Gnostikern“ des Epiphanius erzählt ein ungenannter Apokalyptiker, es sei ihm ein langer und ein kurzer Mann erschienen und habe ihm gesagt: „Ich bin Du und Du bist ich, ich Du und Du ich; wo Du bist, bin auch ich, und überallhin bin ich gesät; und woher Du willst, kannst Du mich sammeln; und wenn Du mich sammelst, so sammelst Du Dich selbst.“ Der Valentinianer Marcus sagt den von ihm hypnotisierten Weibern: „Nimm von mir und durch mich die Gnade. Mache Dich bereit, mich aufzunehmen, wie die Braut den Bräutigam, damit Du ich seiest und ich Du.“ (Iren. I, 13, 3.) Diese Formel, die das Eingehen eines Geistes in einen Menschen bezeichnet, ist also bei Gnostikern beliebt. Anrich, das antike Mysterienwesen etc. p. 59f. weist sie auch in einem heidnischen Zauberpapyrus nach.

Mar Salomon erklärt Zoroaster für identisch mit Baruch dem Schreiber; ob das nur sein Einfall ist oder ob die Schrift selbst diese Angabe machte, ist nicht zu entscheiden. Es sei aber erinnert an den Gnostiker Justin, bei dem der Geist der Prophetie Baruch heisst und zuerst erfolglos die israelitischen Propheten, dann Herakles zu Offenbarungsmittlern macht, zuletzt mit Erfolg den zwölfjährigen Jesus. Es liesse sich denken, dass in dem von Mar Salomon citierten Buche diese Baruch-Theorie auf Zoroaster angewandt war; doch ist das nicht mehr als eine Vermutung.

Zoroasterschriften werden von Clem. Al. Strom I, 15, 69 erwähnt bei den Prodicianern und bei den Porph. vita Plot. 16 geschilderten Gnostikern, die wir kurz „Adelphier“ nennen. Das Verhältnis dieser Schriften zu unserer Weissagung kann nicht bestimmt werden. Zoroaster-Pseudepigraphen stehen im Dienst der Apologetik gegen Anhänger der

persischen Religion; sie sollen die Identität von Zoroaster und Christus der Person und der Lehre nach beweisen.

c. Die Ascensio Jesajae.

An das Martyrium des Jesaja ist cap. 6—11 eine Vision angehängt; der Prophet erzählt sie als Geheimnis dem König Hiskia, und dieser muss schwören, er werde die Aufzeichnungen darüber geheim halten. Jesaja wurde von einem Engel, der seinen Namen nicht verraten durfte, durch alle Himmel geführt und wurde Zeuge des Niederstiegs Christi durch die sieben Himmel bis zur Incarnation. Christus muss den Thürhütern jedes Himmels Zoll geben, legt in jedem Himmel einen Teil seiner Glorie ab — eine Art Kenosis — und kommt schliesslich auf die Erde. Maria wird schwanger; aber schon im dritten Monat sieht sie plötzlich ein Kind vor sich liegen und merkt, dass sie nicht mehr schwanger ist.

Die Beschreibung der Himmel ist in der jetzigen Form kaum gnostisch; aber an gnostischen Ursprung denkt man bei den Gestalten der Thürhüter, bei dem Interesse am Vorgang des Niederstiegs Christi (vgl. den Naassenerhymnus), bei der doketischen Darstellung der Geburt Jesu, beim Geheimnischarakter des ganzen Stücks. Es offenbart das Wissenswerte über die obere Welt und die Geschicke des Soter bis zu seiner Erscheinung auf Erden. Wie dieses gnostische Stück mit dem jüdischen Erbauungsbuch des Martyrium zusammengeraten ist, lässt sich nicht mehr feststellen.

Ein Ἀναβατικὸν Ἡσαίου ist in Gebrauch bei den „Archontikern" (Ep. haer. 40, 2); da wir aber nur den Titel erfahren, vermögen wir über das Verhältnis zu der erhaltenen Ascensio nichts auszusagen.

d. Die Bilderreden des Henochbuches.

Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857, hält die Bilderreden im Henochbuch für gnostisch; 1892 hält er (Z. f. w. Th. p. 447f.) noch am „christlichen Ursprung in gnostischer Zeit" fest. Gegen alle Versuche, den christlichen Ursprung dieser Stücke zu erweisen, halte ich das Argument für stichhaltig, dass ein christlicher Verfasser das Bild des Menschensohnes viel konkreter hätte zeichnen müssen. Vollends gnostische Einflüsse vermag ich nicht zu sehen. Ein ursprüngliches Reich des Bösen finde ich nicht, der Dualismus ist nicht schärfer als bei der gesamten damaligen jüdischen und christlichen Weltansicht. Das Martyrium, nicht die Askese wird hoch-

gehalten. Gott ist Schöpfer und Beherrscher der Welt, die Gnosis ist nicht heil-, sondern verderbenbringend. Der Schauplatz der Endkatastrophe ist Jerusalem, der Tempel steht noch, die Hoffnung ist „fleischlich". Was Hilgenfeld als Kennzeichen des Gnostischen angiebt, ist es nicht; kurz, geradezu alles spricht gegen seine Ansicht.

e. Stücke der Sibyllinen.

Einige wahrscheinlich gnostische Stücke aus den sibyllinischen Weissagungen hat Dr. Joh. Geffcken in Sitzber. d. köngl. preuss. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1898 p. 698 zusammengestellt und Ausführlicheres darüber versprochen. Die von ihm für gnostisch gehaltenen Stücke sind V, 512ff. eine Beschreibung des Kampfes der Zodiakalgeister, ihres Sturzes und des Weltbrandes; VII, 64ff. eine merkwürdige Darstellung der Taufe Jesu, VII, 75ff. die Verordnung eines gnostischen Taufritus. Gewisse gnostische Theologumena und Bräuche sollen hier als uralt hingestellt, der Christengott vor dem Vorwurf, er sei nur Gott der Juden, geschützt werden. Einzelne Verse, die Geffcken für gnostisch hält, sind nicht von Belang.

Die Notizen über verlorene Schriften dieser Gattung bespreche ich nicht einzeln, sondern stelle sie auf einer Tabelle zusammen.

Name des Buches.	Sekte	Belegstelle
1. Bücher Jaldabaoth	Nikolaiten	Ep. h. 25, 3. Philastr. 33.
	Gnostiker	Ep. h. 26, 8
2. „ Caulacau	Nikolaiten	Ep. h. 25, 3. Philastr. 33.
3. Offenbarungen der Paradieses-schlange	Ophiten	Ep. h. 37, 3. Philastr. 33. Pseud-Tert. 6.
4. Apokalypse Adams	„Gnostiker"	Ep. h. 26, 8
5. Evang. Evae	„	Ep. h. 26, 2
6. Grosse Symphonia	Archontiker	Ep. h. 40, 2
7. Kleine „	„	„ „ „ „
8. 7 Bücher Seth	Sethianer	Ep. h. 39, 5
	Archontiker	Ep. h. 40, 2. 7
	Gnostiker	Ep. h. 26, 8
9. Παράφραςις Σήθ	Sethianer	Hipp. refut. V, 22
10. Bücher Ἀλλογενεῖς oder der 7 Söhne Seths	„	Ep. h. 39, 5
	Archontiker	Ep. h. 40, 2. (4) 7
	Adelphier	Porph. vita Plot. 16
11. Bücher Jeu durch Henoch	Pistis-Sophia	P. S. p. 221, 5
12. Buch Noria	„Gnostiker"	Ep. h. 26, 1
13. Prophetien des Barkabbas	„	Ep. h. 26, 2
	Basilidianer	Agrippa Castor (Eus. h. e. IV, 7, 6)
14. „ „ Parchor (Barkoph)	„	ibid. u. Clem. Al. Strom. VI, 6, 53
15. Prophetien des Ham	„	„ „ „ „ „ „

Name des Buches	Sekte	Belegstelle
16. Apokalypse Abrahams	Sethianer	Ep. h. 39, 5
17. Bücher Mose	Sethianer	Ep. h. 39, 5
18. Ἀναβατικὸν Ἠσαΐου	Archontiker	Ep. h. 40, 2 (Asc. Jes?)
19. Himmelfahrt des Elia	„Gnostiker“	Ep. h. 26, 13
20. Apokalypse des Nikotheos	Adelphier	Porph. v. Plot 16. Op. copt. II, 285
21. Visionen des Martiades u. Mar-	Archontiker	Ep. h. 40, 7
sianus (Marsanes)	Adelphier	Op. copt. II, p. 285
22. Buch Phosilampes	„	„ „ „ „ 287
23. „ Mesos	„	Porph. v. Plot. 16
24. Buch Zoroaster (vgl. oben un-	„	„ „ „ „
ter b)	Prodicianer	Clem. Al. Strom. I, 15, 69
25. Buch Zostrianus	Adelphier	Porph. v. Plot. 16.

II.

Christus-Offenbarungen.

a. Die Nachrichten.

Wenn Gnostiker Christum als Autorität für ihre Lehre hinstellten, so wollten sie sich damit als die wahren Christen erweisen, die den ganzen, nicht bloss den halben oder verstümmelten Christus verkündigten; die Grenze zwischen Selbsttäuschung und Betrug ist hierbei schwer zu ziehen. Gewiss haben manche in voller Naivetät geglaubt, dem Herrn könne doch die Wahrheit, d. h. was sie für die Wahrheit hielten, nicht unbekannt gewesen sein und er müsse sie doch irgendwie offenbart haben, wenn nicht in öffentlicher Rede, so doch vor Auserwählten im Geheimen, damit sie nicht profaniert werde.

Die nur dem Namen nach bekannten Schriften stelle ich in tabellarischer Übersicht zusammen:

Evangelium IV angulorum mundi	Simonianer	Praef. arab. ad. conc. Nic.
Buch Elxai	Elkesaiten	Hipp. ref. IX, 13 Eus. h. e. VI, 38
		Ep. h. 19, 1
Buch Jexeos	(Sampsäer)	Ep. h. 53, 1
Salome-Tradition	Karpokratianer	Orig. ctr. Cels. V, 62
Mariamne- „	„ ?	ibid.
Martha- „	„ ?	ibid.
Apostel- „	„	Iren. I, 25, 5
„Quaedam ficta“	Basilidianer	Orig. in Matth. com. ser. 28
Matthias-Tradition	„	Clem. Al, Strom VII, 17, 108
		Hipp. ref. VII, 20
Matthias-Evangelium	?	Eus. h. e. III, 25, 6
„Ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων“	Marcosier	Iren. I, 20, 1
Thomas-Evangelium	„ (?)	ibid.
„ „	?	Eus. h. e. III, 25, 6
„ „	Naassener	Hipp. ref. V, 7

Jakobus an Mariamne	Naassener	ibid.
Naassenerhymnus (?)	„	Hipp. ref. V, 10
Οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος (?)	Peraten	„ „ V, 14
„Ἀνάριθμος φλυαρία βιβλίων“	Justin	„ „ V, 23
Offenbarungen Baruchs an Jesus	„	„ „ V, 26
Evangelium der Apostel	„Gnostiker“	Ep. haer. 26, 8
Grosse Fragen der Maria	„	ibid.
Kleine „ „ „	„	ibid.
Philippus-Evangelium	„	Ep. haer. 26, 13
Eva- „ (?)	„	„ „ 26, 2
Εὐαγγέλιον τελειώσεως	„	ibid.
Judas-Evangelium	Kainiten	Ep. haer. 38, 1 ff. Ps.-Tert 7 Philastr. 34.

b. Erhaltene Schriften.

1. Die Pistis-Sophia.

2. Opus copticum I (TU VIII, 1. 2).

Über Inhalt, ursprünglichen Titel und Verhältnis dieser Schriften zu einander habe ich in Z. f. w. Th. 1901, p. 236 Untersuchungen veröffentlicht; ich begnüge mich deshalb hier mit ihrer Erwähnung.

3. Evangelium der Maria.

4. Apocryphum des Johannes.

5. Sophia Jesu Christi.

Diese koptisch-gnostischen Schriften harren noch immer der Veröffentlichung; einstweilen sind wir auf die Mitteilungen von Schmidt in den Sitzber. d. königl. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1896, 2. Halbbd. p. 839ff. angewiesen, über einiges hat mir Schmidt in freundlicher Weise persönlich Auskunft erteilt.

In der ersten Schrift sind die Jünger nach der Auferstehung über die (nach gnostischen Begriffen) wichtigsten Fragen noch im Unklaren, z. B. warum der Erlöser in den κόσμος gesandt worden sei? wer sein Vater sei? Antwort bringt teils der Herr selbst, teils Maria, indem sie die ihr gewordenen Offenbarungen erzählt. Was sie sagt, erscheint den Jüngern als dem bisher Gehörten, dem öffentlichen Evangelium so entgegengesetzt, dass sie Maria keinen Glauben schenken und sie eine Lügnerin schelten.

Das Apocryphum Johannis enthält Offenbarungen des Auferstandenen an Johannes, meist kosmologischen Inhalts. Diese Schrift hat Irenaeus I, 29 zur Darstellung der Lehre der „gnostici Barbelo“ benutzt, ohne

seine Quelle anzugeben; so können noch manche gnostische Theologumena von den Haereseologen der alten Kirche aus Offenbarungsschriften geschöpft worden sein, ohne dass wir etwas davon erfahren.

In der Sophia Jesu Christi erscheint der Auferstandene in Gestalt eines grossen Engels des Lichts, mit unbeschreiblichem Wesen in reinem vollkommenem Fleisch. Er giebt den zwölf Jüngern und sieben Jüngerinnen Auskunft über die Fragen, die sie beschäftigen: „in Betreff der ὑπόcταcιc des Alls und der οἰκονομία und der heiligen πρόνοια und der ἀρετή der Gewalten", ferner der Mysterien.

6. Die Acta Johannis.

Die interessanteste und am sichersten gnostische Partie der Johannesakten enthält Geheimtradition aus dem Leben Jesu (ed. Bonnet in Acta apostolorum apocrypha II, 1 p. 193ff.). Die von Johannes auferweckte Drusina (Drusiana) erzählt, im Grabe sei ihr der Herr wie Johannes (so zu lesen statt ὡc Ἰωάννῃ) und wie ein Jüngling erschienen. Johannes erklärt hierauf: οὐδὲν ξένον πεπόνθατε; er habe ähnliches gesehen und gehört; nur dürfe er es nicht niederschreiben (d. h. im Johannesevangelium), und auch bei der mündlichen Erzählung müsse er es dem Verständnis anpassen. Zuerst berichtet er merkwürdige Geschichten, wie Jesus Form und Substanz seines Leibes habe wechseln können, ferner einige Details über die Verklärung und ein merkwürdiges Speisungswunder beim Gastmahl des Pharisäers. Die wichtigen Offenbarungen beginnen mit dem Reigen, den Jesus mit den Jüngern zu Ehren des Vaters aufführte, „bevor er von den gesetzlosen und durch die gesetzlose Schlange dem Gesetz unterworfenen Juden ergriffen wurde". Der den Reigen begleitende Text — eine Liturgie in Responsorien — bereitet dem Verständnis die grössten Schwierigkeiten; einen Versuch, die Grundgedanken festzustellen, habe ich gemacht in „die Offenb. im Gnost." p. 127f.; es handelt sich um die Einsetzung eines Ritus, der die unio mystica zwischen Christus und den Gläubigen nach verschiedenen Seiten symbolisch darstellen soll.

Die Hauptsache in diesem Stück der Akten ist die Erzählung vom wahren Hergang bei der Kreuzigung. Johannes ist in eine Höhle geflohen; da steht zur sechsten Stunde, als die Finsternis hereingebrochen ist, Jesus vor ihm, lässt ihm ein Lichtkreuz erscheinen; Jesus selbst wird darüber bemerkbar, aber ohne Gestalt, nur wie eine Stimme, doch nicht wie die gewohnte, sondern wie eine süsse und milde, wahrhaft göttliche Stimme. Er sagt dem Johannes, er offenbare ihm, was der niedere Haufe nicht wissen dürfe, aber der Jünger vom Meister und der Mensch

von Gott erfahren solle. Das erschienene Lichtkreuz wurde um der Menschen Willen Logos, Jesus, Christus, Sohn, Vater, Geist, Weg, Leben, Wahrheit u. a. genannt und trennt das Obere vom Untern; es ist wohl zu unterscheiden vom sichtbaren hölzernen Kreuze und der an diesem Hangende vom Redenden; dieser wurde für etwas anderes gehalten als er war, die Niedrigkeitsaussagen gelten von ihm nicht; auch Johannes kann von ihm nur wahrnehmen, was seiner Natur fassbar ist; aber er soll doch die ausser dem Mysterium verachten; sein, des Redenden Leiden, war ein anderes, als diese glauben; τίνα δὲ ἔϲτιν αἰνίϲϲομαι <νῦν>· οἶδα γὰρ ὅτι ϲυνήϲειϲ· νόηϲον οὖν με λόγου <ἀναίρεϲιν>, λόγου νύξιν, λόγου αἷμα . . . λόγου θάνατον. Auch hier ist der Text so corrumpiert und das Griechisch so barbarisch, dass im Einzelnen manches dunkel bleibt; den Hauptgedanken spricht Johannes selbst aus, wenn er erzählt, er habe die Menge ums Kreuz verachtet und sei weggegangen, τοῦτο μόνον κρατύνων ἐν ἑαυτῷ, ὅτι ϲυμβολικῶϲ πάντα ὁ κύριοϲ ἐπραγματεύϲατο καὶ οἰκονομικῶϲ εἰϲ ἀνθρώπουϲ ἐπιϲτροφὴν καὶ ϲωτηρίαν. Der Doketismus geht hier so weit, dass der Mensch Jesus nur das Symbol eines himmlischen Logos ist; πείϲθητε οὖν καὶ ὑμεῖϲ, ἀγαπητοί, so schliesst Johannes seine Erzählungen, ὅτι οὐκ ἄνθρωπον ὑμῖν <καταγγέλλω ϲέβειν>, ἀλλὰ θεὸν ἀμετάτρεπτον, θεὸν <ἀκράτητον>, θεὸν πάϲηϲ ἐξουϲίαϲ ἀνώτερον καὶ πάϲηϲ δυνάμεωϲ καὶ ἀγγέλων πάντων, καὶ κτίϲεων λεγομένων καὶ αἰώνων ὅλων πρεϲβύτερον καὶ ἰϲχυρότερον. Εἰϲ τοῦτο οὖν ἐμμείναντεϲ καὶ εἰϲ τοῦτο οἰκοδομούμενοι ἀκαθαίρετον ὑμῶν τὴν ψυχὴν ἕξετε. Dieser heilsnotwendige Doketismus wird aber eben nur ganz im Geheimen vom Herrn selbst dem Johannes und von diesem seinen Vertrauten offenbart.

Dass wir es hier mit einem gnostischen Text zu thun haben, bedarf keines Beweises mehr. Die Darstellung der Kreuzigung erinnert an die basilidianische, wie sie Irenaeus berichtet, die Kreuzspekulationen mehr an die Valentinianer. Solche Bestimmungen der Sektenzugehörigkeit sind überhaupt unsicher; was die Kirchenväter als Meinung einer Sekte melden, kann immer Gemeingut von mehreren sein; so ist es vielleicht auch unsern Akten gegangen; Valentinianer, Basilidianer und noch andere Sekten können sie als Offenbarungsschrift geschätzt und benutzt haben.

Für die Datierung ist der terminus a quo das Johannesevangelium; die Akten kennen es; terminus ad quem sind die adumbrationes in 1. Joh., des Clemens Alexandrinus: sie kennen die Tradition von der veränderlichen Substanz des Leibes Christi als durch Johannes vermittelt.

7. Das Thomasevangelium.

Der Text in Tischendorfs Evangelia apocrypha ist nicht gnostisch; aber die Geschichte vom Abc-Unterricht Jesu stand schon in einem alten gnostischen Thomasevangelium, das von den Marcosiern und den Naassenern gebraucht wurde. Vgl. oben p. 227.

8. Die Ὑφήγησις Ἰωσήφ.

Vom Descensus ad inferos oder Evang. Nicodemi pars II meint Tischendorf, er habe zum Verfasser einen griechisch redenden Judenchristen non ignarum idearum gnosticarum. Vom ganzen Inhalt zwingt aber nichts, die Schrift zu den gnostischen zu rechnen, wenn auch die ganze Idee, wonach Christus den Teufel durch Betrug besiegt und gleich bei seinem Tode die Gefangenen aus dem Hades erlöst, in gnostischen Kreisen beliebt war und ihnen entstammen kann. Die Frommen des alten Bundes werden hier ohne Mitteilung weiterer Gnosis in das Paradies versetzt, das ist nicht gnostisch. In diesem Punkt unterscheidet sich eine andere Schrift deutlich vom Descensus, nämlich die bei Tischendorf, Evang. apocr. ed. II, p. 459ff. abgedruckte ὑφήγησις Ἰωσήφ. Joseph von Arimathia erzählt hier die Vorgänge bei Jesu Tod.

In den zwei ersten Kapiteln, welche die Sünden der beiden Schächer, des Judas und Jesu Gefangennahme erzählen, ist nichts Gnostisches. Höchstens in dem einen Zug, dass des Kaiaphas Tochter, die Jesum verklagt, um sich selbst vom Verdacht des Sakrilegs zu reinigen, von den Juden als Prophetin verehrt wird, könnte man einen Versuch sehen, die ganze Prophetie des alten Bundes zu discreditieren. Das Gnostische setzt in cap. III bei der Kreuzigung ein. Der bessere Schächer bittet Jesum, den er allein von Myriaden Engeln verehrt sieht: Μὴ ἐν ἐξετάσει ποιήσεις τὰ ἄστρα ἐλθεῖν κατ' ἐμοῦ ἢ τὴν σελήνην, ὅταν μέλλῃς κρῖναι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ... μὴ κινήσεις τὸν ἥλιον ... εἰπεῖν τὰ κακὰ τῆς καρδίας μου. Dieses Examen der Seelen durch die Planeten, d. h. Sphärengeister ist ein gnostischer Gedanke. Der schroffe Antijudaismus zeigt sich in den weiteren Worten des Schächers: Μὴ καὶ εἰς τὴν μερίδα τῶν Ἰουδαίων προστάξεις με ἀπελθεῖν· βλέπω γὰρ Μωυσὴν καὶ τοὺς πατριάρχας ἐν κλαυθμῷ μεγάλῳ ὑπάρχοντας καὶ τὸν διάβολον ἐπιχαιρόμενον ἐπ' αὐτῶν. — Jesus verspricht ihm Aufnahme ins Paradies, οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας, οἱ παῖδες Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ Μωσέως, ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. Der Schächer ist also schlechthin der erste, der ins Paradies kommt, auch die Frommen des alten

Bundes befinden sich am Ort der Qual. Jesus giebt dem Schächer einen Empfehlungsbrief an die Cherube und ἀρχαγγελικαὶ δυνάμεις, die das Feuerschwert drehen und das Paradies bewachen; der Inhalt ist nicht gnostisch. In cap. IV erscheint der Herr dem wegen seiner Bitte um Jesu Leichnam gefangen gesetzten Joseph von Arimathia in grosser Lichtfülle, vom Schächer begleitet; von hellem Licht und paradiesischem Wohlgeruch umgeben führen sie ihn nach Galilaea. Der Schächer bringt das Antwortschreiben der Paradieseswächter. Ihr Licht erlosch, als sie aus den Nägelmalen des Schächers und den Buchstaben des Briefes den Glanz der Gottheit Christi leuchten sahen. Sie hatten gehört, dass der Schöpfer um Adams willen niedergestiegen sei. Τὸν σταυρὸν γὰρ θεασάμενοι τὸν ἄχραντον διὰ τοῦ λῃστοῦ ἀστράπτοντα, ἑπταπλάσιον τὸ φέγγος τοῦ ἡλίου ἀποστίλβοντος, τρόμος ἐγένετο ἐφ' ἡμᾶς. Paradieseswächter und Diener des Hades sangen gemeinsam Lobgesänge, eine Erweiterung des Engelgesanges Luc 2; es scheinen Fehler im Text zu sein; die Worte τῶν αἰώνων passen nicht in den Zusammenhang, deuten aber auf gnostische Gedanken. Ist auch die Christologie (Christus der Schöpfer) nicht gnostisch, so doch die ganze Scenerie mit überschwänglichen Lichterscheinungen und Kreuzessymbolik.

Cap. V ist nun Jesus ganz Licht, die Engel dienen ihm. Der Schächer verschwindet, der Apostel Johannes kommt und will wenigsten wissen, wer der Verschwundene gewesen sei. Jesus antwortet: ἀπόκρυφα τί ἐπιζητεῖς; in diesen Worten zeigt sich der Geheimnischarakter der Schrift. Schliesslich erscheint der Schächer doch, nicht wie bisher, sondern ὥσπερ βασιλεὺς ἐν πολλῇ δυνάμει, τὸν σταυρὸν ἠμφιεσμένος und die Engel preisen ihn. Dann verschwindet er, Joseph ist wieder allein im Kerker; er habe das aufgeschrieben, damit die Leser an den gekreuzigten Jesus Christus, unsern Herrn und seine Wunder glauben, nicht mehr dem Gesetze Moses dienen, und so das ewige Leben erben.

Die Schrift hat wohl eine katholische Überarbeitung erfahren; welcher Zeit und Sekte sie angehört, kann man nicht mehr erkennen. Sie benutzt das Johannesevangelium.

9. Die revelationes Bartholomaei.

Ed. Dulaurier gab 1835 einige koptische Texte heraus, darunter das Fragment eines Bartholomaeus-Apocryphums; dessen französische Übersetzung durch Dulaurier ist abgedruckt in den Prolegomena der Apocalypses apocryphae ed. Tischendorf p. XXIV ff.

Zuerst erzählt Bartholomaeus die Aufnahme Adams und Evas in

den Himmel und giebt die Lobgesänge der Engel zu ihrer Begrüssung wieder. Dulauriers Text (im Folgenden = D) enthält allerdings nichts sicher Gnostisches. Aber wir besitzen davon noch eine andere Redaktion, publiciert von Harnack und Schmidt in den Sitzber. d. kön. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1891, p. 1045 ff. (im Folgenden = HS); sie stimmt teilweise wörtlich mit D, teilweise weicht sie ab. Die Beschreibung von Adam und Eva kann auch katholisch sein, wenn schon die dramatische Darstellung gnostischen Geschmack verrät, wie auch das ganze Interesse an der Restitution der Protoplasten gleich nach Jesu Tod.

Alle Engel werden aufgefordert, Adam und Eva für ihre Restitution zu preisen. Der eine Lobgesang verrät bei HS durch die vorkommenden Engelnamen seinen gnostischen Ursprung (vgl. die Bemerkungen Harnacks dazu). Die Engel singen: „Gross ist die Freude Adams, wenn man ihn zu seinem Anfang zurückbringen wird," und nun nennt von 14 Engeln jeder ein Attribut des restituierten Adam; vielleicht sind es Anspielungen auf gnostische Riten wie z. B. „mit dem heiligen Öl", „mit seiner Zither", „welcher dem Kelch der Kirche der Erstgeborenen vorgesetzt ist", „welcher diese geistige Posaune hat," „mit dem Hauch des Wohlgeruches". Die Engelnamen sind: Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Raguel, Salafuel, Asuel, Balsamos, El-El, Abraxath, Authronios, David, Harmuser und Sausiu. Abraxath (Abraxas) ist eine bekannte gnostische Grösse, zu Balsamos vgl. Priscill. tract. I, 29: Neque Armaziel neque Mariamne neque Joel (Jao, Jeu?) neque Balsamos neque Barbilor (Barbelo) deus est. Dieser unzweifelhaft gnostische Passus bei HS. lässt auch bei D. auf gnostischen Ursprung schliessen. Derselbe schimmert auch sonst durch. Bartholomaeus wird für seine Visionen von den Aposteln gepriesen: On t'appellera Barthélemy l'apôtre, celui à qui les mystères de Dieu ont été révélés. Bartholomaeus erzählt, der Herr habe sich auf dem Ölberg mit den Jüngern in einer unbekannten Sprache unterhalten, ihnen aber dann mit dem Worte Anetharath den Schlüssel dazu gegeben (wie so ist unklar). Dann sei der Herr aufgefahren, der Vater habe jedem Apostel vom Himmel her einen Segensspruch gegeben, ihm selbst z. B.: Barthélemy, ô mon enfant, ton âme pénètrera dans les mystères de mon fils. In solchen Worten zeigt sich das Vorhandensein einer geheimen Bartholomäus-Tradition. Das Versprechen, dass dem Philippus in alle Ortschaften das Kreuz vorangehen und Glauben wecken solle, weist auf eine uns unbekannte Philippustradition. Allerdings spielen in den Philippusakten Kreuzesvisionen eine Rolle. Die übrigen Sprüche sind ganz katholisch, der an Petrus verheisst den Primepiskopat mit den höchsten Ansprüchen.

So schimmert hinter den erhaltenen Bartholomäus-Offenbarungen noch eine alte gnostische Schrift durch.

10. Die Fragen des Bartholomaeus.

Eine interessante Schrift hat Bonwetsch nach zwei slavischen und einem griechischen Text in den Nachrichten der königl. Gesell. d. Wissensch. zu Göttingen, phil. hist. Klasse, 1897 mitgeteilt. Der Inhalt ist kurz folgender: Jesus konnte den Jüngern „die Wunder" nicht kund thun, bevor er den Fleischesleib abgelegt hatte; jetzt aber, nach der Auferstehung, darf ihn Bartholomäus fragen, was sein zeitweiliges Verschwinden vom Kreuz, das er beobachtet hatte, zu bedeuten gehabt habe. Jesus erzählt, wie er vom Kreuz in den Hades hinuntergestiegen sei, die Thore der Hölle zermalmt, den Teufel gefesselt, Adam und die Patriarchen befreit habe und dann wieder ans Kreuz zurückgekehrt sei. Nach weitern, weniger wichtigen Erklärungen verschwindet Jesus, um im Paradies das Opfer der dort eingehenden Seelen entgegenzunehmen; er sagt, wie viele täglich eingehen (leider ist gerade die Zahl nicht sicher überliefert) und versichert, auch als er die Jünger gelehrt habe, habe er stets zugleich zur Rechten des Vaters gesessen und im Paradies das Opfer der Seelen entgegengenommen. Darauf verschwindet Jesus (cap. 1).

Bartholomäus fragt die κεχαριτωμένη Μαρία, πῶς συνέλαβε τὸν ἀχώρητον ἢ πῶς ἐβάσταξεν τὸν ἀβάστακτον ἢ πῶς ἔτεκε τὸ τηλικοῦτον μέγεθος. Maria will es nicht sagen, weil sonst Feuer aus ihrem Munde ausgehen und die Welt versengen würde. Sie fordert die Jünger auf, zu beten und nach langen Komplimenten, wer am würdigsten dazu sei, beginnt sie ein Gebet in unverständlichen Lauten — es soll hebräisch sein — wie sie in dieser Litteratur öfters vorkommen. Die beigegebene Übersetzung enthält einen liturgischen Lobpreis des Schöpfer-Logos, ist also nicht gnostisch; wahrscheinlich ist sie von einem Späteren hingesetzt, der diese Geheimsprache nicht verstand. Nun müssen Petrus, Andreas, Johannes (mit dem Beinamen παρθένος) sie halten, Bartholomäus ihr auf die Schultern knien, damit das Aussprechen des grossen Geheimnisses sie nicht versprenge. Sie erzählt, als sie noch im Tempel gewesen sei und von einem Engel Speise empfangen habe, sei sie von einem andern als dem gewöhnlichen Engel, der zwar Engelsgestalt trug, dessen Angesicht aber ἀχώρητον war, unter Erdbeben und Zerreissen des Vorhangs besucht worden. Eine Tauwolke besprengte sie von Kopf bis zu Fuss, der Erscheinende trocknete sie mit seinem Gewande ab, zauberte ein ungeheures Brot auf den Altar (slav: auf einen ebenfalls hervorgezau-

berten Tisch, das Brot hat einen unaussprechlichen Glanz), isst selbst davon und giebt ihr zu essen. Dann bringt er einen Becher unaussprechlichen Weines, trinkt daraus und giebt ihr zu trinken. Brot und Wein werden durch den Genuss nicht vermindert. Zum Schluss weissagt ihr der Erscheinende, in drei Jahren werde er seinen Logos zu ihr senden, sie werde seinen Sohn empfangen, und durch ihn werde die ganze κρίϲιϲ gerettet werden; dann sei er verschwunden. Maria will noch weiter erzählen, aber Feuer geht aus ihrem Munde, Jesus erscheint plötzlich und verbietet ihr, mehr zu offenbaren, da sonst die ganze Welt zu Grunde ginge (cap. 2).

Das Verschwinden Jesu vom Kreuz hat seine Parallele in den Acta Johannis, die Hadesfahrt im Descensus ad inferos (od. Evang. Nicod. II), der Aufenthalt der Maria im Tempel im Protevang. Jacobi. Die Abhängigkeit wird hier schwer zu bestimmen sein. Ob Act. Joh. und unsere Schrift einander kennen, ist mir zweifelhaft, gegenüber Ev. Nic. könnte unsere Schrift Priorität haben, nicht aber gegenüber Protev. Jac. Gnostisch sind: der Geheimnischarakter, die doketische Darstellung der Kreuzigung, die Verlegung von wichtigen Offenbarungen in die Zeit nach der Auferstehung, die Theorie, nach der die Erlösung der Gestorbenen und Besiegung des Bösen bei Jesu Tod schon stattgefunden hat, der religiöse Aristokratismus, der sich in dem Rangstreit zwischen Maria und den Aposteln ausdrückt, die merkwürdige Christologie, nach welcher Maria vom Logos den Sohn Gottes empfängt, (vgl. die Weissagung des Zoroaster) die eigentümliche erste Feier der Sakramente durch Christus (er ist wohl der Erscheinende, wie der slav. Text auch ausdrücklich sagt) und Maria, überhaupt das Interesse an der Frage nach der Empfängnis des Soter, wenn sie auch mit einem Ignorabimus beantwortet wird; auch dass Christus zugleich auf Erden, zur Rechten Gottes und im Paradies weilt, ist als gnostische Phantasie anzusehen, wenn auch die Parallelen dazu fehlen. Man wende nicht ein, das Jenseits sei für Gnostiker zu konkret geschildert; auch die sicher gnostische Pistis-Sophia hat darüber recht massive Vorstellungen.

Cap. 3—5 sind in der jetzigen Form nicht gnostisch. Einzelne Züge, wie die Bemerkung, der Sonne sei befohlen worden, dem Adam im Paradies von Osten her zu scheinen auf Feuerwagen, dem Mond, der Eva von Westen her milchweissen Schein zu senden; aber als Eva das Gebot des Herrn befleckt habe, sei der Mond blass geworden; Maria aber habe Evas Sünde unwirksam gemacht und die Schmach in Freude umgewandelt — solche Züge können gnostischen Ursprungs sein.

Eine Speculation über die Namen der Paradiesesströme erinnert an ähnliche Gedanken bei den Naassenern. Auch der Rangstreit, die Betonung, wie gefährlich und geheim diese Offenbarungen seien, dauert fort. Gnostisch ist hauptsächlich der Hymnus auf die μήτρα der Maria, der ganz unvermittelt auftritt.

Ὦ μήτρα πόλεως εὐρυχοροτέρα,
ὢ μήτρα οὐρανῶν ἀπλώματος πλατυτέρα,
Ὦ μήτρα χωρήσασα
ὃν οἱ ἑπτὰ οὐρανοὶ οὐ χωροῦσι,
Σὺ δὲ χωρήσασα ἀνοδύνως
ἐπέσχες ὁσιωθὲν ἐν κόλποις τοῖς σοῖς.
Ὦ μήτρα ἐν κρυπτοῖς τόποις ἀποκειμένη
καὶ τὸν πολυφανερὸν Χριστὸν γεννήσασα
Ὦ μήτρα εὐρυχοροτέρα ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν
πρὸς βραχὺν γεναμένη.

Angeredet ist der Mutterleib der Maria, aber wie es — nach den zwei letzten Zeilen hauptsächlich — scheint, ist zugleich eine unendliche kosmische μήτρα gemeint, deren Symbol, man kann fast sagen Incarnation die μήτρα der Maria geworden ist.

Im Ganzen ist der Inhalt der cap. 3—5 vulgärkatholisch. Dass aber das ganze Werk in seiner jetzigen Form eine Einheit ist, beweist die Rolle, die Bartholomäus überall spielt. Das Vorhandensein von alten gnostischen Fragen des Bartholomäus wird aber doch durch cap. 1. 2 wahrscheinlich. Ob ein Späterer daran den weitern apokryphen Stoff von cap. 3—5 angefügt, oder ob auch hier eine gnostische Grundschrift vorlag, aber so bedenklichen Inhalts, dass stark geändert werden musste, das sind Fragen, deren Beantwortung allein neue Entdeckungen geben könnten.

11. Erzählungen Jesu vom Tod seiner Eltern.

J. C. Thilo hatte in seinem Codex apocryphus novi testamenti XXIIIf. eine koptische Bearbeitung der historia Josephi fabri lignarii mitgeteilt und hatte bemerkt, das Buch sei zu den Gnosticorum somnia zu verweisen; jetzt sind diese Traditionen in verschiedenen Redaktionen aus koptischen Predigten an Marientagen gesammelt in den Texts and Studies IV, 2 unter dem Titel: Coptic apocryphal gospels. Jesus erzählt, er sei in einer Höhle geboren worden, die kein Mensch, auch nicht Joseph, gesehen habe. Als Joseph auf dem Sterbebette lag und sich seine Kinder aus erster Ehe, darunter Lysia (Lydia) purpuraria um ihn

versammelten, sah Jesus allein, wie der Tod mit dem Orcus, dem Teufel und unzähligen feuerspeienden Dekanen in Feuerkleidern an der Thüre auf die scheidende Seele lauerten; er bestellte nun Gabriel und Michael, damit sie Josephs Seele in ein seidenes Tuch wickelten und durch die sieben finstern Aeonen, auf den Wegen des Chaos am Feuerstrom vorbei geleiteten. Auch in den Gebeten Josephs und Marias um Schutz ihrer aufsteigenden Seelen vor den Sphärengeistern finden sich gnostische Reste. Die Texte, in denen diese Geschichten stehen, sind zwar gut katholisch; aber der Geheimnischarakter der Erzählungen, die mythologischen Schilderungen des Todes und der Reise der Seele, die scharfe Trennung von Seele und Leib lassen vermuten, dass diese Traditionen aus gnostischen Kreisen stammen oder gnostischen Schriften entnommen sind, die Christus Wichtiges über das rechte selige Ende offenbaren liessen.

[Der Schluss folgt im nächsten Heft.]

[Abgeschlossen am 19. Juli 1902.]

Miscellen.

Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse.

In dem 2. Bande dieser Zeitschrift S. 109ff. hat C. Clemen eine neue Lösung des Zahlenrätsels in der Apokalypse vorgeschlagen: der Name des Drachen soll ἡ ἰταλὴ βαςιλεία sein. M. E. scheitert dieser Vorschlag schon an der Bemerkung des Apokalyptikers, dass die Zahl des Tieres die Zahl eines Menschen sei. Nach Clemen heisst das freilich: eine Zahl, wie Menschen sie brauchen (S. 112). Das soll aus 21, 17 folgen; warum? vermag ich nicht einzusehen (ἐμέτρηςεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεςςεράκοντα τεςςάρων πηχῶν, μέτρον ἀνθρώπου ὅ ἐςτιν ἀγγέλου). Aber auch hiervon abgesehen, verstehe ich nicht, was C. meint. Ist gerade die Zahl 666 eine Zahl, wie Menschen sie brauchen? Warum denn gerade diese? Oder ist die Meinung, diese Zahl gehöre zu den Zahlen, wie Menschen sie brauchen? Aber was für andere Zahlen giebt es denn als Menschen brauchen? Es ist aber eben diese Bemerkung des Apokalyptikers, die Zahl des Tieres sei die Zahl eines Menschen, die, wie mir scheint, überall bei den Erklärern nicht zu ihrem Rechte kommt.

Man muss sich den Zusammenhang der Stelle vor Augen halten: 13, 16 καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουςίους καὶ τοὺς πτωχούς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶςιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν, 17 καὶ ἵνα μή τις δύνηται ἀγοράςαι ἢ πωλῆςαι, εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. 18 ὧδε ἡ ςοφία ἐςτίν· ὁ ἔχων νοῦν ψηφιςάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐςτίν· καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόςιοι ἑξήκοντα ἕξ.

Von der Einzelerklärung von v. 16 und 17 kann hier abgesehen werden — ich vermöchte sie auch nicht zu geben —, sie kommen nur insoweit in Betracht, als sie zur Einleitung von v. 18 dienen. Dieser aber muss dafür um so sorgfältiger nach allen Seiten erwogen werden.

Wenn es heisst, man solle die Zahl des Tieres berechnen, so wird der Sinn dieser Aufforderung aus v. 17 klar, wo es bestimmter heisst: τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Ohne Zweifel ist damit gemeint, dass die einzelnen Lautzeichen des Namens als Zahlenwerte angesehen und addiert werden sollen.

Man hat dafür passend z. B. auf Sibyll. I, 324ff. hingewiesen, wo der Name Ἰηςοῦς durch die Zahl 888 folgendermassen ausgedrückt wird:

δὴ τότε καὶ μεγάλοιο θεοῦ παῖς ἀνθρώποιςιν
ἥξει σαρκοφόρος θνητοῖς ὁμοιούμενος ἐν γῇ,
τέσσαρα φωνήεντα φέρων, τὰ δ' ἄφωνα ἐν αὐτῷ
δισσά τ' ἀγγέλλω, ἀριθμὸν δ' ὅλον ἐξονομήνω·
ὀκτὼ γὰρ μονάδας, τόσσας δεκάδας δ' ἐπὶ ταύταις,
ἠδ' ἑκατοντάδας ὀκτὼ ἀπιστοκόροις ἀνθρώποις
οὔνομα δηλώσει.

Wenn man aber gemeint hat, dass die Spielerei, Worte in Zahlen und Zahlen in Worte umzusetzen, speciell jüdisch sei, so hat man dabei ganz übersehen, dass diese Weise, mag sie immerhin im Orient ihren Ursprung haben, auch im Occident sehr wohl bekannt war.

Es ist das Verdienst Soglianos in den Rendiconti dell' Accademia dei Lincei, 1901, Ser. V, vol. X, fasc. 7—8, p. 256ff. darauf hingewiesen zu haben, dass die pompejanischen Graffiti dafür nicht weniger als drei Beispiele bieten, die, obwohl seit dem Anfang der 70er Jahre bekannt, bisher von keinem Exegeten der Apokalypse, so weit ich sehe, beachtet worden sind. Es sind die folgenden, von Mau im Bulletino del Instituto, 1874, p. 90 publicierten Inschriften:

Ἀμέριμνος ἐμνήσθη ἁρμονίας τῆς ἰδίας κ(υ)ρία(ς) ἐπ' ἀγαθῷ, ἧς ὁ ἀριθμὸς με (oder αλε) τοῦ καλοῦ ὀνόματος.

φιλῶ ἧς ἀριθμὸς φμε und, verstümmelt, φιλῶ ἧς ἀριθμός.

Wir finden in diesen Inschriften die beiden Ausdrucksweisen der Apk wieder, sowohl die vollständige ἧς ὁ ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος = τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ wie die verkürzte ἧς ὁ ἀριθμός = τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου. Auch ἀριθμὸς ἀνθρώπου steht für ἀριθμὸς ὀνόματος ἀνθρώπου, „Menschenname" im Gegensatz zu dem Namen des Tieres. Es ist unverständlich, wie man hat behaupten können, wenn ein einzelner Mensch hätte bezeichnet werden sollen, so hätte τινός oder ἑνός hinzugesetzt werden müssen. Es ist zunächst generell „ein menschlicher Name" gemeint, aber natürlich ist das der Name eines einzelnen Menschen. Wie hätte das wohl anders als durch das blosse ἀνθρώπου, ohne irgend einen Zusatz, ausgedrückt werden können?

Der Apokalyptiker sagt also: die Zahl des Namens des Tieres ist die Zahl eines Menschennamens. Will er damit sagen: der Name des Tieres ist der Name eines Menschen, es ist überhaupt gar kein Tier, sondern ein Mensch, von dem ich bisher nur allegorisch als von einem Tiere geredet habe? So meinen ja viele Erklärer. Aber Zahl und Name sind doch nicht ohne weiteres identisch, dieselbe Summe kann aus ganz verschiedenen Summanden bestehen und so kann dieselbe Zahl verschiedene Namen ergeben.

Wenn der Apokalyptiker sagt: „wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres," so ist das, so ausgesprochen, eine unmögliche Forderung. Denn diese Berechnung kann ja ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden. Aber in der Forderung liegt die Voraussetzung, dass das Tier als solches einen Namen hat. Wenn dann der Apokalyptiker die Zahl, die auch der Verständigste so nicht hätte finden können, selber giebt, so folgt, dass die Klugheit, die verlangt wird, nicht darin besteht, den stillschweigend vorausgesetzten Namen des Tieres zu finden, sondern aus seinem Zahlenwert den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwert abzuleiten. Mit andern Worten: das Tier hat einen Namen x = 666, 666 ist aber gleich dem Namen eines Menschen, beide Namen sind, wie man das nannte, ἰςόψηφα. So kommt das γάρ in ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐςτίν zu seiner Bedeutung: man soll die Zahl des Tieres berechnen, um den gleichwertigen Namen des Menschen zu finden.

Dass diese Kunst, das Wesen der Dinge aus ihrem Namen mittelst der Isopsephie zu ergründen, die in heidnischen Kreisen nicht unbekannt war, auch in christlichen geübt wurde, wissen wir z. B. durch den von Boissonade, Anecdota, II, p. 459 unter Ἰςόψηφα veröffentlichten Traktat (ἰςτέον ὅτι τὸ Μωϋςῆς ὄνομα ψηφιζόμενον cυνάγει ἀριθμὸν αχμη u. s. w.) in welchem u. a. als Isopsepha aufgeführt werden: θεὸς = ἅγιος = ἀγαθὸς, denn jedes dieser Wörter hat den Zahlenwert σπδ = 284, Παῦλος = σοφία (ψπα = 781), Κοσμᾶς = λύρα (φλα = 531) und dazu die Bemerkung ἐξ οὗ καὶ στίχος· Κοσμᾶς ἀκούω καὶ λύρα ψηφίζομαι.

Das ist die Interpretation, von der man ausgehen muss, wenn man zu weiteren Schlüssen gelangen will. Kann man es?

Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, darauf hinzuweisen, wie von hieraus die Synthese zwischen den beiden augenblicklich einander gegenüber stehenden Grundsätzen in der Erklärung der Apokalypse sich vollziehen lässt.

Zunächst scheint es ja, als wenn für die Forderung von Clemen,

1. 8. 1902.

dass man bei der Namenaufsuchung sich auf das Gebiet des Griechischen zu beschränken habe, eine neue Stütze gewonnen sei, da die pompejanischen Wandinschriften den Beweis liefern, dass die Zahlenspielerei des Apokalyptikers bei den Griechen etwas ganz gewöhnliches gewesen ist. Aber der Standpunkt ist durch die Erkenntnis verändert, dass der Apokalyptiker einen besonderen Namen des Tieres voraussetzt. Es ist das ein schlagender Beweis für Gunkels Theorie, dass der Apokalyptiker nicht mit willkürlichen Phantasien die Zeitgeschichte allegorisiert, sondern dass er mit überlieferten Vorstellungen arbeitet. Aber es ist zugleich die Einseitigkeit von Gunkels Auffassung durch die richtige Erklärung des Satzes ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν erwiesen. Das Tier als solches hat für den Apokalyptiker ohne Zweifel Realität, aber in dieser Realität erkennt er die Gegenwart wieder. Das ist seine σοφία. Hat Gunkel den Namen des Tieres richtig auf das Chaos der Urzeit gedeutet תהום קדמוניה, so wird die Deutung des Menschennamen auf נרון קסר dadurch nur bestätigt. Ging der Apokalyptiker von einem babylonischen Namen in hebräischer Form aus, so ist auch zu begreifen, wie er dazu kam, für den lateinischen Namen die hebräische und nicht die griechische Umschrift zu Grunde zu legen, was sonst allerdings schwer zu erklären wäre. Dass aber der Name des Tieres, der dem Apokalyptiker vorschwebt, aus dem Babylonischen und nicht dem Griechischen stammt, dafür spricht doch auch wohl, was Gunkel, ich weiss nicht aus welchem Grunde, nicht geltend gemacht hat, die Zahl 666 selbst.

Es liegt mir fern, die sachliche Richtigkeit der Deutung des Tiernamens auf das Urchaos oder des Menschennamens auf Kaiser Nero prüfen und beurteilen zu wollen. Möglich, dass beide falsch sind, aber sicher ist, dass im Princip die Vertreter der zeitgeschichtlichen Deutung wie die der religionsgeschichtlichen beide Recht haben: das Tier ist keine willkürlich ersonnene Allegorie, sondern eine aus der Überlieferung geschöpfte Vorstellung, aber dem Apokalyptiker spiegelt es einen Unhold der Gegenwart wieder.

Schliesslich möchte ich nicht unerwähnt lassen, dass schon Berossus die Isopsephia angewendet hat. Nachdem er von dem wunderbaren Wesen der Urzeit berichtet hat, fährt er, wie Georgius Syncellus (ed. Dindorf, Bonn 1829, vol. I) berichtet, fort: ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ᾗ ὄνομα Ὁμόρωκα· εἶναι δὲ τοῦτο Χαλδαϊστὶ μὲν Θαλάτθ, Ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεται θάλασσα, κατὰ δὲ ἰσόψηφον σελήνη. Scaliger hat Ὁμόρωκα in Ὁμόρκα verbessert. Dieser Name hat wie σελήνη den Zahlenwert τα = 301. Der Name ist nach Gunkel, Schöpfung und Chaos,

S. 18 Anm. 1 aramäisch. Ein Beispiel dafür, dass ein griechisch Schreibender nicht griechische Zahlenzeichen für die von ihm gebrauchten Zahlen zu Grunde legt, ist damit freilich leider nicht gewonnen. Berossus setzt vielmehr den aramäischen Namen erst in die griechischen Lautzeichen um. Aber er redet ja auch nicht in Geheimnissen wie der Apokalyptiker. Immerhin ist es ein Stachel, der die völlige Beruhigung bei der vorausgesetzten Erklärung unserer Stelle nicht gestattet. Andererseits scheint es mir nicht ohne Bedeutung, dass der Babylonier Berossus die Isopsephie als ein Mittel für das Verständnis der babylonischen Mythen kennt und anwendet.

Berlin. P. Corssen.

Zu Eusebius h. e. III, 39 und II, 15.

In dem letzten Hefte dieser Zeitschrift S. 156ff. hat kein Geringerer als Th. Mommsen das Wort ergriffen, um einige berichtigende Bemerkungen zu meinem Aufsatz über den Verfasser des vierten Evangeliums vorzutragen. Die Bezeichnung des Aristion und des Presbyters Johannes als Herrenschüler in dem Prooemium des papianischen Werkes, auf deren Auffälligkeit ich aufmerksam gemacht hatte, erscheint Mommsen so unvereinbar mit dem Zusammenhang, in dem sie steht, dass er die Worte οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί für interpoliert erklärt. Ausschlaggebend für Mommsen ist, wenn ich ihn recht verstehe, der Umstand, dass Eusebius berichtet, Papias habe die beiden Männer selbst gehört. Freilich, wenn sie Zeitgenossen des Papias waren, so konnten weder Aristion noch der Presbyter Johannes Schüler des Herrn gewesen sein. Wenn nun Papias sie persönlich gekannt hatte, so hätte er das wissen müssen, und wer nicht den Papias selbst oder gar seine beiden Gewährsmänner der mala fides zeihen will, ist genötigt, die Bezeichnung der beiden als οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί aus dem Prooemium des Papias zu streichen.

Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι sagt Eusebius von Papias. Trotz dieser so bündigen Erklärung hatte ich gezweifelt, dass Eusebius im Rechte sei. Das weist Mommsen als ganz indiskutabel ab. Aber auch nach reiflicher Erwägung seiner Ausführungen bin ich in meiner Überzeugung nicht schwankend geworden.

Woher konnte Eusebius denn wissen, dass Papias den Aristion und

Johannes selbst gehört habe? Offenbar doch nur aus seinem Buche, aber es fragt sich, ob direkt oder indirekt. Stände bei Eusebius nichts weiter als der oben angeführte Satz, so wäre kein Zweifel möglich; wir müssten dann annehmen, Eusebius habe bei Papias selbst eine solche Erklärung gelesen. Aber er setzt hinzu: ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις. Wozu anders ist diese Bemerkung hinzugefügt als um den Beweis für die aufgestellte Behauptung zu erbringen? Hätte Papias mit klaren Worten gesagt, er habe seine beiden Gewährsmänner selbst gehört, so hätte Eusebius die folgende Bemerkung sich sparen können. War das aber nicht der Fall, so hat sie ihren guten Grund und enthält die Erklärung, zugleich aber auch eine thatsächliche Einschränkung der voraufgehenden Behauptung.

Ich wüsste wenigstens nicht, wie man die Partikel γοῦν, mittelst deren Eusebius den Zusatz anknüpft, anders deuten könnte. Es ist das die übliche Weise, wie Eusebius einen unmittelbar voraufgegangenen Satz belegt (h. e. I, 2, 7. 12. 14 u. s. w.). Wir können aber auch noch zeigen, wie er in unserem Falle zu seiner Auffassung gekommen ist, denn wir verdanken ihm ja ein Citat aus Papias, in welchem der Presbyter Johannes redend eingeführt wird. Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος u. s. w. heisst es da (h. e. III, 39, 15). Ich glaube, es lässt sich verstehen, wenn Eusebius auf Grund einer solchen Ausdrucksweise erklärte, Papias sage damit, dass er die Presbyter selbst gehört habe. Aber notwendig ist darum doch diese Auffassung nicht, Papias konnte genau so schreiben, wenn er von andern gehört hatte, dass der Presbyter so zu reden pflegte, und eben weil er fühlte, dass diese Auffassung nicht unbedingt notwendig sei, machte Eusebius den Zusatz.

So viel, nicht weniger, aber auch nicht mehr, habe ich in meinen Aufsatz sagen wollen. Papias mag Aristion und den Presbyter Johannes gehört haben, die Versicherung des Eusebius beweist dafür jedenfalls nichts. Unterwerfen wir aber das Prooemium des Papias einer scharfen Interpretation, so fällt freilich auch die Möglichkeit der Auffassung, die seine Citierweise offen lässt.

Ich habe zu zeigen versucht, dass wir bei Papias zwischen Aposteln, Presbytern und Nachfolgern der Presbyter zu unterscheiden haben und dass die letzteren seine Gewährsleute waren (II, 206). Aristion und der Presbyter Johannes gehören in die zweite Klasse. Wenn Papias nun sagt: εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς

τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους . . . ἅ Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης λέγουσιν, so kann das streng genommen nichts anderes heissen, als dass Papias die Aussagen dieser beiden durch die Vermittlung derer, die den Presbytern nachfolgten, empfangen hatte. Ob aber Papias eine so strenge Interpretation verträgt, ob er sich nicht vielleicht lax ausgedrückt hat, ob nicht sogar, trotz seiner gegenteiligen Versicherungen an schriftliche Aufzeichnungen des Aristion und des Presbyters Johannes zu denken ist, das muss man vielleicht bei einem solchen Schriftsteller dahingestellt sein lassen. Jedenfalls scheint mir soviel sicher, dass wenn die Frage nach der Echtheit des Zusatzes οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί zu den beiden genannten Namen aufgeworfen wird, die Versicherung des Eusebius aus der Reihe der Argumente auszuscheiden hat.

Dass der Text des Papias durch die Streichung sehr viel einfacher und verständlicher wird, ist ausser Frage; nur lässt sich freilich, wie Mommsen selbst treffend dargelegt hat, viel leichter einsehen, warum man den Zusatz im Syrischen weggelassen hat als warum man ihn im Griechischen gemacht haben sollte. Ich kann aber ein Bedenken gegen die Streichung nicht unterdrücken: die blossen Namen Aristion und der Presbyter Johannes würden dadurch ein für uns jedenfalls ganz unverständliches Gewicht bekommen. Ich meine aber, auch seinen Zeitgenossen schuldete Papias eine Motivierung, warum er auf die Mitteilungen der beiden so grosses Gewicht legte, dass er sie den Aposteln unmittelbar anreihte. Durch die Bezeichnung „Herrenschüler" ist sie mehr als ausreichend gegeben. Dass man aber Papias die Kritiklosigkeit, die dazu erforderlich war, wohl zutrauen darf, dafür glaube ich S. 289ff. einige Momente geltend gemacht zu haben. —

Heisst es die Geduld des Lesers missbrauchen, wenn ich um die Erlaubnis bitte, bei dieser Gelegenheit zu der schlagenden Polemik Harnacks gegen Zahn ein kurzes Wort hinzuzufügen? Dass wir eine richtige Auffassung von Papias und von dem, was unsere Gewährsmänner über ihn aussagen, gewinnen, scheint mir doch so wichtig, dass ich es daraufhin wage. Zudem erinnert Harnacks Kampf mit Zahn etwas an den grossen Helden der griechischen Mythologie. Ich möchte daher an dieser Stelle wenigstens gern Jolaosdienste thun, damit aus der frischen Wunde seines Gegners nicht neue Hydraköpfe erwachsen. Denn so treffend Harnacks Bemerkungen sind, so hat er, fürchte ich, Zahn doch eine kleine Blösse gelassen, die dieser zu einer Replik verwenden könnte.

Der Leser wolle die von Harnack aus Eusebius h. e. II, 15 citierte Stelle nachlesen. Wenn Harnack zu dem Schlusse kommt, die Bemerkung

τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ (S. 160, Z. 2) gehöre Eusebius selbst an, so traut er diesem doch wohl eine zu geringe Herrschaft über seine eigene Feder zu. Warum soll der Infinitiv μνημονεύειν denn nicht von dem φασί in Z. 8 des griechischen Textes auf der vorhergehenden Seite abhängen, was doch an sich das natürliche ist und dadurch geradezu gefordert wird, dass eben dies φασίν in dem anschliessenden Relativsatze ausdrücklich wieder als regierendes Verbum gesetzt ist? Die Thatsache, dass Petrus den Marcus in dem ersten Brief erwähnt, konnte Eusebius allerdings nicht als Inhalt einer Überlieferung bezeichnen; aber das kommt doch auch gar nicht heraus, wenn man den Infinitiv μνημονεύειν von φασί abhängig denkt. Die anonymen Gewährsmänner des Eusebius berichteten, dass das genannte Evangelium κατὰ Μάρκον aus der Umgebung des Petrus hervorgegangen und in Rom (vgl. h. e. VI, 14, 6) entstanden sei. Dafür dass Markus, dem das Evangelium zugeschrieben werde, ein Geleitsmann des Petrus gewesen sei und mit ihm in Rom geweilt habe, beriefen sie sich auf das Zeugnis des Briefes. Ob sie nun dabei ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ oder ἐν τῇ ἐπιστολῇ sagten, muss dahingestellt bleiben, denn die nähere Bezeichnung kann natürlich von Eusebius der Deutlichkeit wegen zugesetzt sein. Das ist der Thatbestand, den Eusebius referiert. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον völlig verständlich und korrekt. Sie besagt nichts anderes als dass schon jene anonymen Gewährsmänner des Eusebius bemerkten, dass der Verfasser des Evangeliums der Marcus sei, dessen Petrus in seinem Briefe gedenke. Um das auszudrücken, bedurfte es nicht des Demonstrativpronomens, wie Harnack will, dazu genügt der Artikel und die prononcierte Stellung des Namens.

Ich brauche nicht hinzuzusetzen, dass die anonyme Überlieferung durch die Berufung auf das Zeugnis des ersten Petrusbriefes an innerer Wahrscheinlichkeit nicht gewinnt.

Sie wird ja aber auch, wie Harnack richtig hervorhebt, von Eusebius selbst nicht als schlechthin glaubwürdig und autoritativ bezeichnet, ja im Grunde will wohl Eusebius mit φασίν nicht irgend welche greifbaren Gewährsmänner, sondern lediglich die communis opinio andeuten. Wir sehen, wie sich diese von Papias über Clemens gebildet hat und insofern hat Eusebius mit Recht an diese erinnert, obwohl sie allerdings jeder etwas verschiedenes von dem was schliesslich landläufige Meinung wurde bezeugen. Die einfachste Form der Überlieferung findet sich bei Papias (h. e. III, 39, 15), Clemens' Gewährsmänner schmückten sie weiter

aus (h. e. VI, 14, 6) und diese Erzählung wurde wiederum mit dem Schluss des ersten Petrusbriefes combiniert und gesteigert zu der Form, die Eusebius h. e. II, 15 mitteilt.

Berlin. P. Corssen.

Die Sonnenfinsternis bei Jesu Tod.

Zu diesem Punkte schrieb H. Holtzmann im Hand-Commentar (Erste Aufl. 1889): „Ganz speciell erinnert die über die ganze Erde . . . sich breitende Nacht an die ägyptische Finsternis Ex 10, 22 und überhaupt an die prophetische Bildersprache.“ Unter 8 alttestamentlichen Stellen, die er dazu citiert, nennt er an letzter Stelle Am 8, 9. — Allan Menzies (The earliest Gospel, London 1901) heisst Joel II, 10. 31 Jer XIII, 16 vergleichen — diese Stelle fehlt bei Holtzmann — „and particularly Amos VIII, 9.“ Swete (The Gospel according to St. Mark, 1898) erwähnt „Irenaeus (IV, 33. 12) refers to Amos VIII, 9 (δύcεταί ὁ ἥλιοc μεcημβρίαc).“

Ich habe keinen Zweifel, dass die ganze Erzählung aus dieser Amosstelle herausgewachsen ist, und doch finde ich sie in keinem neuen Testament am Rand von Mc 15, 33 und Lc 23, 44 erwähnt, auch nicht in den bisherigen Drucken meiner eigenen Ausgabe. Den Beweis, dass gerade diese alttestamentliche Stelle für die Bildung der neutestamentlichen Erzählung massgebend war, finde ich in der Thatsache, dass andre Worte aus dem gleichen Zusammenhang sich gleichfalls legendarisch fruchtbar erwiesen. Oben S. 168ff. habe ich die Erzählung vom Zerreissen des Tempelvorhangs mit einer ähnlichen Erzählung im Protevangelium Jacobi über den Tod des Zacharias in Verbindung gebracht und gesagt: in beiden Fällen habe sich die Legende wohl auf Grund alttestamentlicher Stellen gebildet. Für die Zacharias-Legende kann die alttestamentliche Belegstelle gar keinem Zweifel unterliegen. Man darf ja nur die Worte des Protev. c. 24 καὶ τὰ φατνώματα τοῦ ναοῦ ὠλόλυξαν mit der Septuaginta von Am 8, 3 zusammenstellen: καὶ ὀλολύξει τὰ φατνώματα τοῦ ναοῦ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Das hebräische Wort das hier mit φατνώματα wiedergegeben ist, ist שִׁירוֹת, das Aquila cτρόφιγγεc übersetzte, also mit צִיר Prov 26, 4 „Thürangel“ gleichsetzte. Theodotion gab „das Obere“; Hieronymus folgte Aquila und übersetzte cardines, wählte also eben das Wort, das er 9, 1 für כַּפְתֹּר hat, das nach meiner Auffassung dem „superliminare“ des Hebräerevangeliums

und, zu פָּרֹכֶת umgestellt, dem „Vorhang“ der synoptischen Evangelien entspricht.

Ich will auf keinen der berührten Punkte weiter eingehen, weder auf die Sonnenfinsternis, noch auf den Tempelvorhang, noch auf die Zacharias-Erzählung; nur das eine sei zur letzteren bemerkt, dass sie nach dem hier Ausgeführten unverkennbar auf dem Boden der Septuaginta und nicht des hebräischen Urtextes erwachsen ist: das Targum wenigstens übersetzt das dunkle Wort in Amos 8, 3 wie Symmachus mit „Lieder“.[1]

Maulbronn. Eb. Nestle.

Nachschrift bei der Korrektur: Die mir erst nachträglich bekannt gewordenen Bedenken, die Armitage Robinson in The Expositor Vol. V, 198—200 gegen meine Gleichung superliminare = כפתור erhoben hat, dass an den beiden alttestamentlichen Stellen zwar superliminare in der Vulgata sich finde, dem Worte כפתור selbst aber ein anderes Wort entspreche (cardo und limen), werden durch das oben S. 168, A. 2 Bemerkte und durch die Beiziehung von Am 8, 3 wenigstens teilweise erledigt sein. Dass „der Vorhang“ typologisch viel besser passt, als „die Oberschwelle“ ist ohne weiteres zuzugeben; weniger leicht zu erklären ist auf der andern Seite, wie durch ein Erdbeben das Zerreissen eines Vorhangs bewirkt werden soll, während das Bersten einer Oberschwelle in diesem Falle ganz natürlich wäre.

Zu Acta 1, 12.

„Als verschiedene Schätzungen der kleinen Entfernung sind die verschiedenen Angaben bei Joseph. Antt. 20, 8, 6 (sechs Stadien) und Bell. Jud. 5, 2, 3 (fünf St.) zu betrachten.“ So steht 1861 in der 3. und noch 1888 in der von Wendt bearbeiteten „sechsten resp. siebenten“ Aufl. von Meyer's Krit. exeget. Handbuch über die Apostelgeschichte. In der 8. Aufl. von 1899 schreibt Wendt: „Joseph. schätzt die Entfernung des Berges auf 6 (Ant 20, 8, 6) oder 5 (Bell. 5, 2, 3) Stadien.“ Ähnlich Blass in der editio philologica der Acta: Josephus (Ant 20, 8, 6; B. Jud. 5, 2, 3) montem oliveti vel sex vel quinque stadia distare dicit; scholiasta apud Matth. septem. Am schlimmsten, wo möglich, Nösgen (1882): „Nach Josephus (Altt. 20, 8, 6) ist der Oelberg nur 5—6 Stadien von Jerusalem entfernt.“

Seit Meyer scheint weder Wendt, noch Nösgen, noch Blass die Josephusstellen nachgeschlagen zu haben. Sie hätten sonst bemerken

[1] Vgl. zu dem Wort: R. Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen I (Leipzig, 1902) S. 30, Anm. 2.

müssen, dass bei Meyer eine Inversion vorlag, dass Jos. in den Altertümern die Entfernung des Ölbergs von der Stadt auf 5 (nicht 6) Stadien angiebt, und dass er im jüdischen Krieg, wo er 6 (nicht 5) Stadien nennt, gar nicht vom Berge selbst, sondern vom Lager des römischen Heers redet. Die Truppen kamen von Jericho her; προςετέτακτο δὲ αὐτοῖς ἓξ ἀπέχοντας τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους στρατοπεδεύσασθαι κατὰ τὸ Ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος, ὃ τῇ πόλει πρὸς ἀνατολὴν ἀντίκειται, μέσῃ φάραγγι βαθείᾳ διειργόμενον, ἣ Κεδρὼν ὠνόμασται. An dem Jerusalem abgekehrten Ostabhang schlagen sie ihr Lager auf; daraus erklärt sich die scheinbare Differenz aufs allereinfachste.

Nun kommt aber das seltsamste. Für die Stelle der Altertümer giebt es eine Variante 7 statt 5, die Niese mit keiner Silbe erwähnt. Schon Calov schreibt in seiner Biblia Novi Testamenti illustrata (1676) zu unserer Stelle: in Iosepho explicatur per stadia quinque: sed suspecta est lectio cum Theophylactus Josephum citet de stadiis septem. So liest man in der That bei Theophylact (Migne 125, 520). Nachdem er, ohne Chrysostomus zu nennen, dessen Bemerkung angeführt, dass die Entfernungsangabe darauf zu führen scheine, dass die Himmelfahrt an einem Sabbat erfolgt sei, fährt er fort: καὶ γὰρ ὡρισμένον τὸ μῆκος τῆς ὁδοιπορίας ἦν, ὃ ἐξῆν βαδίζειν τοῖς Ἰουδαίοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Σαββάτου. Ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἰώσηππος ἐν τῷ εἰκοστῷ λόγῳ τῆς ἀρχαιολογίας, ἀπέχειν ἀπὸ Ἱεροσολύμων στάδια ἑπτά. Καὶ Ὠριγένης δέ φησιν ἐν τῷ πέμπτῳ Στρωματεῖ. ἡ τοῦ σαββάτου ὁδὸς τριῶν [l. δισχιλίων] πηχῶν ὑπῆρχε. Καὶ μᾶλλον ἡ ἁγία σκηνὴ καὶ ἡ κιβωτὸς τοσοῦτον διάστημα προελάμβανε τὴν παρεμβολὴν καὶ ἀπὸ τοσούτου διαστήματος ἐσκήνου. Ὃ διάστημα ἐξῆν τοῖς προσκυνοῦσι τὴν ἁγίαν σκηνὴν βαδίζειν ἐν σαββάτῳ· ὅ ἐστι μίλιον ἕν. Locus procul dubio corruptus bemerkt der alte Herausgeber. Die Verbesserung giebt der Kommentar des Oekumenius an die Hand, wo (Migne 118, 53) dieselbe Origenesstelle citiert ist mit der Fassung Μίλιον ἕν, ἡ τοῦ Σαββάτου ὁδὸς, ὥς φησιν Ὠριγένης ἐν τῷ πέμπτῳ Στρωματεῖ, δισχιλίων πηχῶν ὑπῆρχε. Im folgenden lässt Oekumenius ἡ weg, liest ἐσκήνουν und schliesst mit σαββάτῳ. Das Interessante ist nun aber, dass sowohl die Peschito als der Sahide statt „einen Sabbatweg" einfach „7 Stadien" haben, wie nach Blass der scholiasta apud Matth. Gehen wir aber über Matthäi zu Bengel zurück, so schreibt dieser in seinem Apparat: σαββάτου ἔχον ὁδόν] ἀπέχον στάδια ἑπτὰ Chrys. (ex Josepho, apud Drusium) & inde Syrus.

Ich habe Bengels Angabe noch nicht verificiert, und bemerke nur, dass sie die Frage nahelegt, ob nicht umgekehrt Chrysostomus aus dem

Syrer schöpfte. Schon lang fiel mir auf, dass er den Paulus (Act 18, 3) zum σκυτοτόμος macht, wie die Peschito zum *lorarius.* Im Rahmen einer Miscelle lässt sich diese Frage nicht beantworten.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Einige Bemerkungen
zu den Ausgewählten Märtyrerakten, herausgegeben von R. Knopf.

Die nachstehenden Zeilen sollen der Behandlung dieser Stücke in Seminarübungen in keiner Weise vorgreifen, sondern wesentlich einige Citate nachtragen, die der Herausgeber nicht angemerkt hat. S. 11 (Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike) fehlt Z. 25 zu θεοί, οἳ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν, Jer 10, 11. Es ist dies der bekannte Vers, der in unsrem hebräischen Jeremia aus noch nicht sicher bestimmter Ursache aramäisch steht.[1] Dasselbe Citat fehlt S. 99, Z. 1 in den Akten des Euplius zu Pereant dii qui non fecerunt caelum etc.

In den erstgenannten Akten vgl. zu 14, 8 ἐγὼ δὲ ἐφ' ᾧ πάρειμι; Mt 26, 50; zu Z. 12 κύριε . . . πρὸς σὲ . . . κατέφυγα Ps 142 (143), 9. Die letztere Stelle ist die einzige, an der im Psalter das in den LXX überhaupt seltne καταφεύγειν so vorkommt.[2]

In den Akten des Apollonius wird 39, 30 τὸ κρόμμυον καὶ τὸ σκόροδον τῶν Πηλουσίων θεὸς verhöhnt, ἅτινα πάντα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ὀχετὸν ἐκβάλλεται. Wer dazu nicht Mt 15, 17 und Mc 7, 19 citiert, beraubt seine Leser eines höchst merkwürdigen Aufschlusses. Statt ἀφεδρῶνα aller andern Hdss. hat Cod. D in Mc ὀχετόν. Westcott-Hort führen es am Rand (in der kleinen Ausgabe im Anhang unter den Noteworthy rejected readings) auf mit den Zeichen, welche bei ihnen den „westlichen" Charakter der Lesart bedeuten. Im Apparat sagen sie „Western (Gr. [D]Lat.)". Weiss meint in seinem Kommentar: „Das ὀχετόν (D WHaRiKl) ist nur Emendation des ungriechischen und dem Abschreiber zu derb scheinenden ἀφεδρ., da derselbe auch nachher καθαρίζει statt —ζων schreibt". Im Text sagt er: „ἀφεδρὼν, nur hier statt des griech. ἄφοδος". Aus Tischendorf ist über die von W-H genannten Lateiner nichts zu erfahren; er giebt nur vg in secessum." Warum ἀφεδρὼν ungriechisch sein soll, verstehe ich nicht; ἄφεδρος ist in der LXX ganz gewöhnlich

---

1 Auch in O. v. Gebhardt's Acta martyrum selecta 14, 9 ist die Stelle nicht citiert.

2 Fehlt ebenso bei v. Gebhardt 17, 3.

für נִדָּה, einmal auch für דָוָה (ebenso bei Symm. Is 30, 22). Theodotion und Lucian haben es II S 11, 4 für „Unreinheit". Davon ein Substantiv auf ὼν zu bilden, ist gut griechisch. Viel seltener im biblischen Griechisch ist ὀχετός; in der LXX gar nicht belegt, nur bei Symm. 4 mal, für נַחַל, פֶּלֶג und 2 mal für אָפִיק. Auch sonst steht es, wie der Thesaurus ausweist, selten in der speziellen Bedeutung Abtritt, cloaca.

Das Martyrium des Apollonius soll vor das Jahr 185, um 184 fallen; würden auch die griechischen Akten aus dieser Zeit stammen, hätten wir hier einen sehr alten Beleg für eine „westliche" Lesart im N. T., der weil aus Rom kommend besonders erwünscht ist. — Ebenda fehlt 4 Zeilen vorher zu dem Schwur des Sokrates bei der Platane die Belegstelle: Lucian, Vitarum auctio c. 16.[1]

Im „Martyrium der Perpetua und Felicitas" wird C. 8 S. 49, 30 f. gedruckt video . . et piscinam illam quam retro videram, summisso margine usque ad umbilicum pueri; et aquam de ea †trahebat† sine cessatione. Dazu die Anmerkung: „trahebat ist wohl falsch, vielleicht ist dafür decurrentem zu lesen. Der Gr[ieche] hat ἔῤῥεεν ὕδωρ." Was hier falsch sein soll, verstehe ich nicht; noch weniger wie man von trahebat auf decurrentem kommen kann. „Und er, der Knabe, schöpfte ohne Aufhören Wasser." Will man dies nicht annehmen, weil Dinocrates erst nachher zu dem Wasser tritt (accessit Dinocrates et de ea bibere coepit), so hat man den Akkusativ aquam einfach als Nominativ und trahebat intransitivisch zu nehmen: „zog sich unaufhörlich Wasser hin".

Zu C. 14 (53, 6) gladium . . . etsi non anima certe caro eius agnovit vgl. Lc 2, 35. — C. 20 (56, 6) in fide state: vgl. 1 Kor 16, 13.

Zum Martyrium des Pionius 60, 10 οὐ μετὰ βίας, Z. 20 ἐκτείνας τὴν χεῖρα waren die bekannten Stellen der Apostelgeschichte anzuführen: 5, 26; 26, 1; zu 63, 3. 8 Dan 3, 18; zu Z. 10 τινες τῶν ἀγοραίων Act 17, 5; zu 64, 12 Εἴθε ἠδυνάμην ἐγὼ ὑμᾶς πεῖσαι Χριστιανοὺς γενέσθαι Act 26, 28.

Im Testament der 40 Martyrer liest man im Text 110, 5 nach Bonwetsch Χαδουθβ᾿, im Register S. 117 Χαλδούθβ, nach O. v. Gebhardt 169, 26 ist keins von beiden richtig, sondern in der Hds. Χαδουθὶ zu lesen.[2]

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

[1] Die Verweisung fehlt auch bei v. Gebhardt S. 51.

[2] Dass in einer unter G. Krüger's Namen erscheinenden Sammlung 2 mal (S. 10 u. 33) Rénan gedruckt wird, ist mir so schmerzlich, dass ich es nicht unerwähnt lassen kann.

„Thaddäusbrief“.

In den „Geschichtlichen Liedern und Sprüchen Württembergs“ (unter Mitwirkung von Dr. Gerhard Mehring herausgegeben von Oberstudienrat Dr. Karl Steiff, Oberbibliothekar, Stuttgart, 1900 ff.) steht S. 294 in einem Lied auf die Wiedereroberung des Landes durch Herzog Ulrich im Jahr 1534 die Strophe:

Des wil ich euch ermanen all
ir christen all geleiche,
Mateus schreibt in seiner epistel:
von glauben solt ir nit weichen;
Moises fürt aufs Egiptenland
die Juden ufs Pharonis hand,
die nit glaubten, musten am tod erkeichen.

Der Herausgeber (Dr. Mehring) bemerkt zu Mateus: „vielmehr Judasbrief, Vers 3 u. 5 und sein Apparat belehrt uns, dass 3 Handschriften ABC Mateus, 2 DE Jacobus und 2 FG Tatheus, beziehungsweise Tateus haben. Natürlich ist die letztere Lesart die richtige, und Matthäus u. Jacobus sind Verschlimmbesserungen von zwei Lesern, die in ihrem N. T. wohl ein Matthäus-Evangelium und einen Jakobusbrief kannten, aber nicht mehr wussten, was Luther zu Mt 10, 3 „Lebbäus, der genannt ist Thaddäus“ auf den Rand seines Neuen Testaments drucken hiess: „ist der fromm Judas“; vgl. Lc 6, 16. Matthew Pole's Synopsis sagt zum Eingang des Judasbriefs ganz einfach:

Judas] Qui dicitur & Lebbaeus cognomento Thaddaeus Matth 10, v. 3 mit Berufung auf Vorstius ex Piscator, sic Menochius, Tirinus. Die Gleichung Lebbaeus = Thaddaeus = Judas war in der alten Kirche allgemein anerkannt; dagegen begegnet es mir hier zum erstenmal in der christlichen Litteratur, dass eine Stelle aus dem Judasbrief geradezu unter dem Namen des Thaddäus angeführt wird. Der Dichter konnte für sein jambisches Versmass Judas nicht brauchen, bedurfte einen dreisilbigen Namen, daher wählte er den andern, uns jetzt nicht mehr geläufigen Namen des Briefschreibers. Die Ersetzung desselben durch Matthäus und Jakobus ist zugleich eine lehrreiche Parallele zu demselben Vorgang im N. T., vgl. Mt 13, 35 mit den Bemerkungen von W-H zur Stelle; Mc 1, 2. Dies mag es rechtfertigen, diese Kleinigkeit an dieser Stelle zu veröffentlichen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Zu Lukas 22, 20.

Oskar Holtzmann schreibt im Leben Jesu, S. 363f., der Text von Lc 22, 20 gebe, „wenn man ihn für sich betrachtet, einen sehr guten Sinn: 'Dieser Becher, der für euch ausgegossen wird, ist der neue Bund in meinem Blut.' Das beweist jedenfalls für die dem Evangelisten bekannte Sitte. Er weiss, dass beim Abendmahl ein Becher ausgeschüttet wurde. Das ist die dem Altertum geläufige Form der Spende. Die Form wird dann die gewesen sein, dass ein Teil des Becherinhaltes zur Erde geschüttet, das Übrige unter die Abendmahlsgäste verteilt wurde .... So vergleicht er (Jesus) sein Sterben mit dem Opfer, das nach Ex 24, 1—8 gebracht wurde: auch dort wird ein Teil des Bundesblutes an den Altar, ein Teil an die Genossen des Bundes gesprengt, wie Jesus einen Teil des Weines zur Erde giesst, den anderen aber den Jüngern zum Trunke darreicht."

Sind das reine Phantasien? oder war die im griechisch-römischen Altertum geläufige Spende, die auch im jüdischen wenigstens beim Opferdienst sich findet, auch im Privatleben gebräuchlich? Mir ist es unbekannt.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Die Salbung Jesu in Bethanien.

Die Erörterung Nabers (s. o. S. 171f.) über die Narde, die bei der Salbung in Bethanien eine so grosse Rolle spielt, lässt eine Schwierigkeit ausser Acht, die bisher noch nirgends, soweit ich weiss, empfunden oder gelöst worden ist. Der Nachdruck liegt auf der Deutung Jesu. Weil er die Handlung der Frau auf seinen Tod deutete, ist die Episode erzählt. Was Johannes daraus machte, um den Verrat psychologisch zu erklären, ist secundär und wertlos. Nach Mc 14, 8 sagt aber Jesus: ὃ ἔϲχεν, ἐποίηϲεν· προέλαβεν μυρίϲαι τὸ ϲῶμά μου εἰϲ τὸν ἐνταφιαϲμόν. An μυρίϲαι hat schon Mt Anstoss genommen; denn er setzt einfach 26, 13 πρὸϲ τὸ ἐνταφιάϲαι, macht aber dadurch nichts besser. In der That liegt hier eine Schwierigkeit. Von einem Salben der Leichen in Israel ist nichts bekannt. Dass man aromatische Essenzen in die Leichentücher goss, ist selbstverständlich. Aber die Leiche selbst wird, wie das auch nach den talmudischen Vorschriften geschieht, nur mit Wasser gereinigt worden sein (vgl. Schröder, Satzungen u. Gebr. d. rabb. Judent.,

S. 555f.). Es widerspricht das auch völlig dem Sinne der Salbung, die stets nur bei freudigem Anlass üblich ist, in Palästina wie anderwärts. Eine eigentümliche Stelle in der Cena des Trimalchio scheint hier einiges Licht zu geben. Am Schlusse des Mahles, als alle Gäste samt dem Wirt betrunken sind, antecipiert Trimalchio seine eigene Leichenfeier. Er lässt sein Totenhemd holen und bewundern. Dann heisst es weiter (p. 52 Bücheler) „ich will ein grossartiges Leichenbegängnis haben, damit mir alle Leute gute Wünsche nachschicken. Und sogleich öffnete er ein Fläschchen mit Narde (*ampullam nardi*) und salbte uns alle mit den Worten: „Ich hoffe, dass mir dies nach dem Tode helfen wird, wie im Leben.“ Und den Wein liess er in den Weinkübel schütten und sagte: „Denkt euch, dass ihr zu meinem Leichenbegängnis eingeladen seid.““ Hier haben wir eine eigentümliche Parallele. Was die Salbung mit der Narde hier soll, wenn sie nicht zur Trauerfeierlichkeit gehörte, ist ganz undeutlich. Da gleich darauf von den *parentalia*, dem pomphaften Begängnis mit dem obligaten Schmaus die Rede ist, wird auch die Salbung hergehören. Wer es recht vornehm machte, bestimmte für diese Gelegenheit testamentarisch eine grössere Summe. Die Gäste wurden dann wohl mit der teuersten Salbe gesalbt. Wenn das zutrifft, so müsste man in der Erzählung Mc 14, 3ff. eine allerdings sehr undeutlich gewordene Beziehung auf den römischen Brauch erblicken. Jedenfalls aber ist die Beziehung, wie sie nun in den Worten Jesu vorliegt, völlig singulär und wenig wahrscheinlich. E. Preuschen.

Die neue Pariser Evangelienhandschrift.

Im ersten Jahrgang der Zeitschrift S. 264 habe ich auf den von Omont angezeigten Fund einer kostbar ausgestatteten Evangelienhandschrift hingewiesen und eine eingehendere Behandlung in Aussicht gestellt, wenn erst der Text vollständig veröffentlicht sein werde. Diese Veröffentlichung liegt nun bereits seit längere Zeit vor[1], ohne dass ich bisher Gelegenheit gefunden hätte, mein Versprechen einzulösen. Die kunstgeschichtliche Seite des neuen Fundes lasse ich ausser Acht. Erst wenn die Miniaturen in ausreichender Weise herausgegeben sein werden,

---

[1] H. Omont, Notice sur un très ancien Manuscrit Grec de l'Évangile de S. Matthieu en onciales d'or sur parchemin pourpré et orné de miniatures, conservé à la Bibliothèque Nationale (Nr. 1286 du Suppl. Grecque). [Aus Notices et Extraits des Mss. de la Bibl. Nation. T. XXXVI]. Paris, Impr. Nationale. 1900. 81 S. 4° mit 2 Tafeln. Fr. 4.

sodass eine Vergleichung mit den verwandten Handschriften (Cod. Rossanensis, Petropolitanus u. a.) möglich ist und sich verlohnt, wird man über diese Seite des Fundes ein begründetes Urteil abgeben können. Einstweilen aber hat man Grund, dem gelehrten Bewahrer der handschriftlichen Schätze der Pariser Nationalbibliothek dafür zu danken, dass er mit gewohnter Sorgfalt und Zuverlässigkeit den Text der Handschrift so rasch zugänglich gemacht hat.

Erhalten sind von 13 Lagen nur drei vollständig, aus je 12 oder 10 Blättern bestehend. Die beiden ersten Lagen sind völlig verloren; von der dritten sind noch zwei, von der vierten ist nichts und von der fünften ein Blatt erhalten. Die sechste Lage hat vier, die siebente und achte je fünf, die neunte zwei Blätter eingebüsst. In der zehnten sind wieder vier Blätter abhanden gekommen. Die erhaltenen Reste erstrecken sich sämtlich auf das Matthäusevangelium. Die Ausführung der Schrift ist ausserordentlich sorgfältig. Das Pergament ist ausgesucht fein, die Schrift regelmässig, eine grosse, runde Unciale. Spiritus und Accente fehlen. Zur Erleichterung der Lectüre ist, da sich keine Spur von Worttrennung findet, nur der einfache oder doppelte Punkt verwendet. Omont weist die Schrift dem sechsten Jahrhundert zu und man wird sich auf diese Datierung des ausgezeichneten Paläographen verlassen dürfen.

Dass uns durch diese Handschrift wieder einmal ein interessanter Einblick in die künstlerische Verwertung religiöser Bedürfnisse gewährt wird, steht ausser allem Zweifel. An dieser Stelle aber ist auf die andere Frage mehr Gewicht zu legen, welcher Gewinn der neutestamentlichen Textkritik aus dem neuen Funde erwächst. In der oben genannten Notiz hatte ich die Befürchtung ausgesprochen, dass nach dieser Seite hin von den kostbaren Pergamentblättern nicht allzuviel erwartet werden dürfe. Diese Befürchtung ist nicht ohne Grund gewesen, wie die Ausgabe Omonts zeigt. Der Text geht mit dem des Codex Rossanensis und dem hiermit nahe verwandten des Petropolitanus aufs Treulichste zusammen und zwar ist die Verwandtschaft mit dem letzteren noch enger als mit ersterem. Sieht man von den unvermeidlichen Itazismen und ähnlichen Differenzen ab, so bleibt kaum etwas übrig, was der Rede wert wäre. Wir können den Text, der zu Grunde liegt, aus anderen Zeugen viel reiner herstellen und dieser Text selber ist keine reine Form. Man wird dies Problem, dass die schönsten Handschriften, wie der Codex Rossanensis, Petropolitanus, Beratinus u. ä., einen sehr geringwertigen Text bieten, ohne Mühe lösen können, wenn man erwägt, welchen Zwecken die Handschriften dienen sollen. Dass sie keinem praktischen

Zwecke dienten, ist klar. Goldschrift auf Purpurgrund ist so ungeeignet wie möglich bei einem Buche, in dem man häufig lesen soll. Und es lässt sich auch noch zeigen, dass die Handschrift in der That keinen praktischen Zwecken gedient hat. Omont bemerkt über die Miniaturen (p. 13 [607]), dass sie „sont admirablement conservées, d'une fraicheur de coloris parfaite." Wäre die Handschrift jemals in Benutzung gewesen, so hätten die Bilder unbedingt ihre Frische und Schönheit einbüssen müssen. Folglich war die Handschrift einst ein Prunkstück, dazu bestimmt, die Schatzkammer irgend eines Reichen oder einer Kirche oder eines Klosters zu zieren. Dort mag sie in wertvollem Silber- oder Elfenbeineinband geprunkt haben und den Besuchern mit demselben Stolze vorgezeigt worden sein, wie ein kostbarer Pokal, eine wertvolle Silberschüssel oder sonst ein Stück, in dem sich der Reichtum des Besitzers sinnbildlich darstellen sollte. Dass bei so prunkvoller Ausführung, bei der dem Maler und Schönschreiber im Grunde alles überlassen blieb, die wissenschaftliche Seite der Arbeit, wenn man so sagen darf, zu kurz kam, lässt sich leicht begreifen. Handschriften, die einen sorgfältigen Text bieten, sind ohne Korrekturen undenkbar. An die Handschrift von Sinope aber hat kein Korrektor sein Radiermesser gebracht. Die zahllosen Fehler gegen die Vokale und Diphtonge stehen noch so da, wie sie der ungebildete Schreiber aufs Pergament gesetzt hat. Das konnte ja auch nicht anders sein. Jede Rasur hätte die Purpurschicht zerstört und zugleich, was in diesem Fall noch schlimmer war, die feine Glätte des Pergamentes rettungslos verdorben. Daher lies man ruhig die Fehler stehen; sie störten ja niemand im Gebrauch.

Ursprung und Bestimmung der Handschrift sind dunkel. Hätten wir noch den Einband samt den ersten und letzten Blättern, so wüssten wir ohne Zweifel darüber Bescheid. Cronin hat in seiner Studie über die Handschrift (Journ. of Theolog. Studies II, 590 ff.) die Vermutung als sehr wahrscheinlich bezeichnet, dass der Codex einst Eigentum eines Gliedes des griechischen Kaiserhauses gewesen sei. Wie diese Vermutung als „sehr wahrscheinlich" erwiesen werden könnte, ist nicht einzusehen. Vielmehr wissen wir aus Chrysostomus, dass es um die Wende des 4. Jahrhunderts in Konstantinopel Sitte bei den Reichen war, sich kostbare Evangelienhandschriften anzuschaffen und diese dann zu Hause unbenutzt aufzubewahren (vgl. meine Nachweise in der Berl. philolog. Wochenschrift 1901, Nr. 6). Diese Sitte, die ziemlich verbreitet gewesen sein muss, weil sie dem Prediger Anlass gegeben hat zu energischer Rüge, muss das Entstehen einer Industrie zur Folge gehabt

haben, als deren Erzeugnisse solche Prachthandschriften anzusehen sind. Aber die Sitte erklärt auch, warum die Texte verhältnismässig wenig Wert haben. Die Offizinen, die solche Handschriften herstellten, hatten ja ganz andere Gesichtspunkte. Der innere Wert galt ihnen und ihren Abnehmern wenig; diese verstanden wohl überhaupt nicht viel davon und fragten auch nicht lange danach und jene kümmerten sich nicht darum, da sie ihr Geschäft machten, wenn die Ausstattung nur prachtvoll genug war.

So bekommt die Textkritik nicht viel zu thun, wenn solche Blätter an das Licht treten. Dass man sich ihrer dennoch freuen darf, auch wenn sie nur dazu dienen, um einige Kapitel des Kunstgewerbes klarer schreiben zu lassen, ist bereits oben ausgesprochen worden.

E. Preuschen.

Der Herausgeber kommt zwei brieflich an ihn gerichteten Bitten nach, wenn er einerseits dem Verf. des S. 171 genannten Aufsatzes zu seinem rechten Namen — er heisst Bröse, nicht Brose — und wenn er andrerseits Herrn Prof. D. Völter zu seinem Prioritätsrechte verhilft. Die Verhandlungen über die Frage, ob das Magnificat der Maria oder der Elisabeth in den Mund zu legen sei, sind von ihm 1896 durch einen Aufsatz in der Theol. Tijdscrift (Die Apokalypse des Zacharias u. d. Ev. d. Lc) eröffnet worden. Völter hat darin u. a. ausgeführt, dass der Lobgesang der Elisabeth angehöre.

---

14. 8. 1902.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.